کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب .... عدة الاصول ـــــ ع.ب ....
مصنف / مؤلف .... شیخ طوسی ....
خطی / چاپی .... نسخ ۲۳ سطری ....
سال طبع یا تحریر .... ـــــ .... عدد اوراق ...۱۴۳........
جزء کتب .... اصول .... شماره ۵۷........
شماره عمومی .... ۲۹۱۲ .... شماره قبض ....
واقف .... نادرشاه .... تاریخ وقف ..۱۱۴۵........
طول ..۲۴........ عرض ۱۸ سانتیمتر .... قفسه ۹........

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	عدة الاصول		
	درجه نفاست	عادی		خطی ✓ / چاپ سنگی
	تعداد اوراق	۱۴۳	اندازه	۱۸×۲۴
	قطع	وزیری	شماره اموالی	۲۹۱۲
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد ✓ / ندارد
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد ✓ / ندارد
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد ✓ / ندارد

بررسی کنندگان: ۱. احمدی ۲. اسماعیل ۳.
تاریخ بررسی: ۹۰/۷/۲۴
اقدامات انجام شده:
تاریخ اقدام:

۳۹ اصول

عدة الاصول ۲۳

۱۰۵۰۹ | ۴۳

۵۷

العدّة

جلد مذکور از جمله [illegible] جلد کتاب وقف [illegible]

[illegible]

کتاب عده اصول [illegible] بتاریخ نهم محرم الحرام سنه ۱۱۵۴



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

والحمد لله والصلوة والسلام على خير خلقه وآله الطيبين الطاهرين سالتم ايدكم الله املا مختصر في اصول الفقه يحيط بجميع احكامه على وجه الاختصار والايجاز على ما يقتضيه مذاهبنا ويوجبه اصولنا فان من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضته اصولهم ولم يصنف من اصحابنا احد في هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه اشيا يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله علوه وان كثر في اماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل ظهرا يستند اليه وقلتم ان هذا نبذة من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة يرغب اهل الفضل عنها وانا مجيب الى ما سالتم عنه مستعينا بالله وحوله وقوته واسال ان يعين على ما يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه واقدم في اول الكتاب فصلا يتضمن ماهية اصول الفقه واقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتعلق بعضها ببعض حتى ان الناظر اذا نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب وتبين من اوله الى آخره والله تعالى الموفق للحق والصواب

فصل في ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها

اصول الفقه هي ادلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الادلة فقد نتكلم فيما تقتضيه من ايجاب وندب واباحة وغير ذلك من الاقسام على طريق الجملة وليس يلزم على ذلك ان يكون الادلة الموصلة الى فروع الفقه الكلام على ما في اصول الفقه لان هذه الادلة ادلة على تعيين المسائل والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا معه لانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الكلام في حدوث الاجسام واثبات الصانع والعلم بصفاته وايجاب عدله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة كلاما في اصول الفقه لان العلم به لا يتم من دون العلم بجميع ذلك وذلك لا يقوله احد فعلم بهذه الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلناه والاصل في هذه الاصول الخطاب او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب او ما كان الخطاب طريقا اليه فاما الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطابا وكل

خطاب



خطاب كلام والخطاب يفتقر في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجه اليه لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من وجود وحدوث وطبيعة وترتيب صيغة ما ليس بخطاب فلا بد من امر زائد وهو ما قلناه والكلام في الخطاب كلام في بيان ادلة الكتاب والسنة وذلك ينقسم خمسة اقسام احدها الكلام في احكام الاوامر والنواهي والثاني الكلام في العموم والخصوص والثالث الكلام في المطلق والمقيد والرابع الكلام في المجمل والمبين والخامس الكلام في الناسخ والمنسوخ واما ما هو طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد وهو الكلام في الاخبار وبيان اقسامها واما ما كان الخطاب طريقا اليه فهو ايضا قسم واحد وهو الكلام في احكام الافعال والحق قوم بهذا القسم الكلام في الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبنا لان الاجماع عندنا اذا اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه الخطأ ولا يخلو الزمان منه فطريق ذلك العقل دون السمع فهو خارج عن هذا الباب واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما ونحن نبين ذلك فيما بعد ونبين ايضا ما عندنا في صفة المفتي والمستفتي واما الكلام في الحظر والاباحة فعندنا وعند اكثر من خالفنا طريقه العقل ايضا فهو ايضا خارج من هذا الباب والاولى في تقديم هذه الاصول الكلام في الاخبار وبيان احكامها وكيفية اقسامها لانها الطريق الى اثبات الخطاب ثم الكلام في اقسام الخطاب ثم الكلام في الافعال لانها متاخرة عن العلم بالخطاب ثم الكلام في تتبع ما عده المخالف اصلا وليس منه ولما كان المبتغى بهذه الاصول العلم فلا بد من ان نبين فصلا يتضمن بيان حقيقته والفرق بينه وبين الظن وغيره وما يصح من ذلك ان يكون مطلوبا وما لا يصح ولا بد ايضا من بيان ما لا يتم العلم الا به من حقيقة النظر وشرائط الناظر وما يجب ان يكون عليه وبيان معنى الادلة وساير متصرفاته واختلاف العبارة عنه ولما كان الاصل في هذا الباب الخطاب وكان ذلك كلاما فلا بد من بيان فصل يتضمن معنى الكلام وبيان الحقيقة منه والمجاز وانقسام انواعه ولما كان الكلام صادرا من متكلم فلا بد من بيان من يصح الاستدلال بكلامه ومن لا يصح ويدخل في ذلك الكلام فيما يجب ان يعرف من صفات الله تعالى وما لا يجب وصفات النبي صلى الله عليه وآله وصفات الائمة القائمين مقامه الذين يجري قولهم مجرى قوله ونحن نبين جميع ذلك في ابوابه على غاية من الاختصار حسب ما تقتضيه الحاجة اليه ونقتصر فيما نذكره على الاشارة الى ذكر ما ينبغي ان يعتمد عليه ويحصل العلم به دون ان يقترن ذلك بالادلة المفضية اليه لان لشرح ذلك موضعا غير هذا والمطلوب من هذا الكتاب بيان ما يختص من تصحيح اصول الفقه التي ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاسد ان شاء الله

فصل في بيان حقيقة

العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها حد العلم ما اقتضى سكون النفس وهذا الحد اولى من قول من قال انه
اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يتبين به العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس
دون كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد ولا يليق ايضا بقولنا للشيء على ما هو به لانه يشارك
فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه
وليس من حيث ان ما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا للشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد
كما انه لا بد من ان يكون عرضا وموجودا ومحدثا وحالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به فكذلك
ما قلناه ولا يجوز ان نحد العلم بانه المعرفة لان المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز ان يحد الشيء بنفسه ولا يجوز
ان نحد العلم بانه اثبات لان الاثبات في اللغة هو الايجاد ولاجل ذلك يقولون اثبت السهم في القرطاس اي
اوجدته فيه ويعبر ايضا في الخبر عن وجود الشيء كما يقال في المجبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك ينتقض بالتقليد
لانه ايضا اثبات للشيء على ما هو به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد بها العلم فقد حد الشيء
بنفسه والعلوم على ضربين ضروري ومكتسب فحد الضروري ما كان من فعل غير العالم فيه على وجه
لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة وهذا الحد اولى مما قاله بعضهم من انه ما لا يمكن العالم دفعه عن نفسه
بشك او شبهة اذا انفرد لان ذلك يخرج منه من اعتقد بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان زيدا في الدار عن مشاهدة فانه
لا يمكنه دفع ذلك عن نفسه ومع هذا فهو اكتساب وهذا لا يصح عندنا لان العلم بالبلدان والوقايع وما جرى
مجرى ذلك هذا الحد موجود فيه وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب قطعا وعند بعضهم هو على الوقف
ولا يصح ذلك على الوجهين معا على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من قال
ان العلم لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده لانه لا يبقى وقتين فيصح طرو الشبهة في ذلك والشك فيعتبر صحة
انتفائه بهما اولا وانما يتجدد حالا بعد حال اللهم الا ان يراد بذلك انه يصح ان يمتنع منه ابتداء فان اريد
ذلك فذلك يوجد في العلم الاستدلالي الذي لم يقارنه الضروري لانه في حال حصول هذا العلم ايضا لا يمكنه
دفعه عن نفسه وان لم يكن ضروريا وانما يصح ان يدخل الشبهة او الشك عليه فيمنعا من وجود مثله
في الثاني او يدخلا في طريقه قبل حصوله فيمنعا من توليده فاما حال حصوله فلا يصح على حال فعلم بذلك ان
الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بذلك ما امكن ذلك فيه على وجه فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه
ولا يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان والوقايع والعلوم الضرورية على ضربين ضرب

منها

منها ما يحصل في العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا يخلو من ان يكون قديما او غير قديم وان الجسم الواحد
لا يخلو من ان يكون في مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بد من ان تكون على صفة او لا تكون عليها وتعلق الكتابة بالكاتب
والبناء بالباني وما يجري مجرى ذلك مما يعد في كمال العقل وهي كثيرة والضرب الثاني ما يقف على شرط وهو العلم
بالمدركات لان العلم بها ضروري الا انه واقف على شرط وهو الادراك مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب
حصوله مع الشرط الذي ذكرناه في العاقل لانه مما يخل به في كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك بكمال
عقله وزاد قوم في هذا القسم الذي يقف على شرط وان لم يكن ذلك واجبا العلم بالصنايع عند الممارسة
والعلم بالحفظ عند الدرس شرط وان لم يكن واجبا ولنا في ذلك نظر ليس هذا موضع الكلام فيه وذكروا
فيه ايضا العلم بمخبر الاخبار المتواترة ونحن نبين ما عندنا فيه عند الكلام في الاخبار ان شاء الله تعالى واما العلم
المكتسب فحده ان يكون من فعل العالم به وهذا الحد اولى من حد من قال انه ما امكن العالم به دفعه عن نفسه
بشبهة في دليله او طريقه اذا انفرد لان ذلك لا يصح على مذهبنا على ما قلناه من العلم باخبار البلدان والوقايع
والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يقع الا متولدا عن نظر في دليل والاخر يفعله العالم في نفسه ابتداء فالقسم
الاول على ثلثة اضرب احدها ان ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره نحو نظرنا في الحوادث لنعلم ان لها محدثا
وهذا الوجه يختص بالعقليات لانها الطريق لاثبات ذوات الاشياء دون الشرعيات التي هي الطريق
الى اثبات احكامها وثانيها ان ينظر في حكم الذات فيحصل له العلم بصفة لها وذلك نحو نظرنا في صحة الفعل
من زيد فيحصل لنا العلم بانه قادر وهذا اولى مما قاله قوم من انه ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره و
مثل ذلك بالنظر في فعل زيد فيحصل له العلم بانه قادر وانما قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه قادرا
صحة الفعل منه على وجه دون وقوعه فتمثيله بما قلناه اولى والضرب الثالث ان ينظر في حكم الذات فيحصل
لنا العلم بكيفية صفة لها نحو نظرنا في جواز العدم على بعض الذوات فيحصل لنا العلم بانها محدثة وهذا
الذي ذكرناه اولى مما قاله قوم من انا ننظر في صفة لذات فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها لان جواز العدم
ليس هو صفة وانما هو حكم من احكامها وكونها محدثة ليس ايضا بصفة وانما كيفية في الوجود فعلم بذلك
ان ما قلناه اولى ومثاله في الشرعيات ان ننظر في ان شيئا منها واجب فيحصل لنا العلم بان لجهته وجوب واما الضرب
الثاني من العلوم المكتسبة التي تحصل من غير نظر فهو ما يفعله المنتبه من نومه وقد سبق له النظر في معرفة
الله تعالى في فعل العلم عند ذكر الادلة وطريق النظر في الوجوه الثلثة التي قدمنا ذكرها وقال قوم في العلوم التي

المستدل بغيره

يقع عن نظر ما يسمى استدلالا وهو ما يكون المستدل عليه ومنه ما يسمى اكتسابا فقط واطلاق الاكتساب على جميع ذلك
لا خلاف فيه ولا يمتنع ان يسمى ايضا جميع ذلك استدلالا وانما يختص بتسمية الاكتساب ما يفعله ابتداء على ما بيناه
عند الانتباه فان ذلك لا يجوز ان يسمى استدلالا ومن حق العلوم المكتسبة ان تتاخر عن الضرورية لانها فرع
عليها او كالفرع واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة ليستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة
عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجراها فلا بد ان نذكر حده وحده ما قوي
عند الظان كون المظنون على ما ظنه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا اولى مما قاله قوم من انه ما اوجب كون
من وجده قبله ظانا لان هذا لا يبين من غيره لانه يحتاج بعد الى تفسير فالاولى ما ذكرناه وبما قلناه يبين
من العلم لان العالم لا يجوز كون ما علمه على خلافه وكذلك به يتميز من الجهل لان الجاهل يتصور نفسه
بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما اعتقده وان كان يضطرب حاله عليه فيما يجهله من حيث لم يكن ساكن النفس
ولانه اعتقاد لا على ما هو به وليس كذلك الظن واما المقلد فان كان يحسن الظن بمن قلده فهو سيظن ان الامر
على ما قلده فيه واذا قلد من لا يجوز عليه الخطا فذلك لا يجوز كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده واذا قلد من لا
يقوى في ظنه حال ما قلده فيه ففارق الظن لان ذلك يكون قد سبق الى الاعتقاد لا مزية لكونه على ما
اعتقده او على خلافها فقد فارق حال الظن واما الشاك فهو الخالي من اعتقاد الشيء على ما هو به ولا
على ما هو به مع خطوره بباله وتجويزه كل واحدة من الصفتين عليه واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال
بها على ما هي دلالة عليه الا انها لا تسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال وانما قلنا ذلك لان
ما لا يمكن الاستدلال به لا يكون دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة على
النبوة لانه لا يمكن ذلك فيها من حيث كان ذلك معتادا وطلوعها من مغربها يكون دلالة لان
لما كان ذلك فيه واثر اللص لا يسمى دلالة وان امكن الاستدلال به عليه من حيث لم يقصد بذلك الاستدلال
عليه وان سمي ذلك دلالة على بعض الوجوه فعلى ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال و
ذلك لا يقوله احد لانا نعلم انه يجتهد لموه وان لا نعلم به فكيف يجوز وصفه بانه دال ويستعمل هذه
اللفظة في العبارة عن الدلالة ولهذا يقول احد الخصمين لصاحبه اعد دلالتك وانما يريد به كيفية عبارتك
عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك اذا تامله كان اقرب الى معرفة
المدلول عليه كما انه عند النظر في الدلالة كذلك وتوصف الشبهة بانها دلالة مجازا ولهذا يقال دلالة المخالف من

خلاف فيه

في ... الشيخ

في اخفاء

حق الدلالة ان تكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يمكن الاستدلال بها ولا فرق بين
ان يعلم ذلك ضرورة في الدلالة او استدلالا ولا يجب في الدلالة ان تكون موجودة ولاجل ذلك صح الاستدلال
بمجي الشجرة وحنين الجذع على نبوة النبي عليه السلام وبكلامه على الاحكام وان كان ذلك كله معدوما ولا يجب
في الدلالة ان يعلم بدلالة اخرى ويجوز ذلك فيها الا انها لا بد ان تنتهي الى دلالة يعلم صفتها ضرورة و
الا ادى الى ما لا يتناهى من الادلة والدال هو من فعل الدلالة لانه مشتق منها فجرى في ذلك مجرى
الضارب في انه مشتق من الضرب وعلى هذا يصح ان يقال ان الله تعالى دلنا على كذا فهو دال وكذلك النبي
دلنا على كذا فهو دال وقد يتجوز في ذلك فيعبر به عن الدلالة فيقولون قول الله وقول الرسول دال على
كذا وكذا من الاحكام وان كان الدال في الحقيقة هو الله تعالى والرسول على ما بيناه وكذلك يتجوز في العبارة
عن الدلالة والدليل هو الدال في الاصل قال الشاعر اذا الدليل استاف اخلاق الطريق فوصف الدال على الدليل
الطريق بانه دليل من حيث فعل اشياء استدل بها على الموضع المقصود وقد يتجوز في ذلك فيستعمل
في الدلالة فيقولون في الاجسام انها دليل على خالقها وبان القران دليل على الاحكام ولا يمتنع ان يقال ايضا
انه حقيقة فيهما والمدلول هو الذي نصبت له الدلالة ليستدل بها وهو المكلف وقد يتجوز بذلك في المدلول
عليه فيقولون هذا مدلول الدلالة وذلك مجاز والمدلول عليه هو ما يؤدي النظر في الدلالة الى العلم به و
المستدل هو الناظر ولا يسمى بذلك الا اذا فعل الاستدلال والمستدل به هو الدلالة بعينها ولا يسمى بذلك
قبل الاستدلال والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير انه لا يسمى بذلك قبل حصول الاستدلال
والنظر ينقسم الى تقليب الجارحة الصحيحة نحو المرئي طلبا للرؤية والى معنى الانتظار والى معنى التعطف
والرحمة والى معنى الفكر والواجب من ذلك هو الفكر والناظر يعلم نفسه ناظرا ضرورة ويفصل بين
هذه الحال وبين ساير صفاته من كونه معتقدا وظانا ومريدا وغير ذلك من الصفات ومن شرط الناظر
ان يكون عالما بالدليل على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يصح ان يولد نظره العلم ولاجل ذلك
نقول ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يعلمه قادرا ومن لا يعلم وقوع الفعل محكما منه لا يمكنه ان يستدل
على كونه عالما لما لم يكن عالما بالجهة التي لكونه عليها يدل ولهذا نقول ان من لا يعلم ان قوله تعالى واقيموا
الصلوة واتوا الزكوة كلام الله وان الله تعالى لا يجوز عليه القبيح ولا التعمية والالغاز في الكلام لا يمكنه
الاستدلال به على وجوب الصلوة والزكوة ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى

من حيث جوزوا عليه القبايح كلها وكذلك من لا يعلم ان النبي صادق وانه لا يجوز عليه الكذب ولا التعمية والالغاز
في الكلام لا يصح له ان يستدل بقوله عليه السلام على شيء من الاحكام وهذه العلوم التي ذكرناها شرط في توليد
النظر للعلم لا في صحة وجوده لان من اعتقد الدليل او ظنه على الوجه الذي يدل وان لم يكن عالما به جاز
منه فعل النظر وان لم يولد العلم وانما قلنا انه متى لم يكن عالما لا يولد نظره العلم لانه اذا لم يكن عالما بالدليل
على الوجه الذي يدل عليه وجوز ان لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل عليه فكيف يجوز حصول العلم عن
الدليل مع تجويزه ما قلناه فيه والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم لانه يكثر بكثرته ويقل بقلته
ولانه يقع العلم عنده مطابقا لما يطلبه بالدليل الا ترى ان من نظر في صحة الفعل من زيد لا يصح ان يقع له العلم
بان عمرا قادر وكذلك من نظر في احكام الفعل لا يصح ان يقع العلم بالهندسة وغيرها فعلم بوجوب هذه
المطابقة انه متولد عن النظر والنظر لا يولد الجهل على وجه لانه لو ولده لم يخل ان يكون النظر في الدليل يولده
او النظر في الشبهة ولا يجوز ان يولد النظر في الدليل الجهل لانا قد بينا ان النظر في الدليل يولد العلم ولا يجوز في
شيء ان يولد الشيء وضده ولو ولد النظر في الشبهة الجهل لكان يجب ان كل من نظر فيها ان يولد له الجهل كما ان كل
من نظر في الدليل ولد له العلم ونحن نعلم انا ننظر في شبه المخالفين فلا يتولد لنا الجهل ولانه لو كان شيء
من النظر يولد الجهل لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين النظر الذي يولد له العلم والنظر
الذي يولد الجهل ولا بين الدليل والشبهة وانما يعلم كون الدليل دليلا اذا حصل العلم بالمدلول فاما قبل
حصوله فلا يعلمه دليلا وما ادى الى قبح كل نظر ينبغي ان نحكم بفساده لانا نعلم بالضرورة حسن
نظر كثير من امور الدين والدنيا معا والنظر الذي ذكرناه لا يصح الا من كامل العقل فلا بد من ان نبين
ماهية العقل والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلا مثل ان يجب ان يعلم المدركات
اذا ادركها وارتفع عنها اللبس وان يعلم ان الموجود لا يخلو من قدم او حدوث وان المعلوم لا يخلو من
وجود او عدم ويعلم وجوب كثير من الواجبات وحسن كثير من المحسنات مثل وجوب رد الوديعة وشكر النعمة
وحسن الاحسان ويعلم قبح كثير من المقبحات مثل الظلم المحض والكذب العاري من نفع ودفع ضرر
والعبث وغير ما عددناه ويعلم تعلق الفعل بالفاعل وقصد المخاطبين ويمكنه معرفة ما يمارسه من
الصنايع ويمكنه ايضا معرفة مخبر الاخبار وغير ذلك فاذا حصلت هذه العلوم فيه كان كامل العقل يصح
منه الاستدلال على الله تعالى وعلى صفاته وعلى صدق الانبياء عليهم السلام ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها

بالعقل

بالعقل لوجهين احدهما انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات صارفا له عن فعلها وعلمه بوجوب كثير من الواجبات
داعيا له الى فعلها وصار فاعل الاخلال بها سمي عقلا تشبيها بعقال الناقة التي يمنعها من السير والثاني
انه لما كانت العلوم الاستدلالية لا تثبت الا مع ثبوت هذه العلوم سميت عقلا تشبيها ايضا بعقال
الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح وصف القديم تعالى بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه واما الامارة فليست
موجبة الظن بل يختار الناظر فيها عندها الظن ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة
من جهة واحدة فلا يحصل لجميعهم الظن فلو كانت مولدة لوجب ذلك كما يجب ذلك في الدليل الا ترى
ان الجماعة اذا نظرت في الدليل من الوجه الذي يدل حصل لجميعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون
بعض وليس كذلك الظن فصل في ذكر اقسام افعال المكلف افعال المكلف اذا كان عالما
بها او متمكنا من العلم بها وهو غير ساه عنها ولا ملجاء اليها لا يخلو من ان تكون حسنة او قبيحة وانما
قلنا ذلك لان فعل الساهي والنايم لا يوصف بذلك وقال قوم يوصف بذلك اذا كان فيه جهة الحسن او
القبح والحسن على ضربين ضرب منه ليس له صفة زائدة على حسنه وذلك يوصف بانه مباح اذا دل فاعله
على حسنه ويوصف ايضا في الشرع بانه حلال وطلق وغير ذلك والضرب الاخر له صفة زائدة على حسنه وهو على
ضربين احدهما ان يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه فيوصف بانه مرغب فيه ومندوب اليه ونفل
وتطوع وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير سمي بانه احسان وانعام والضرب الثاني هو ما يستحق الذم بتركه
وهو ايضا على ضربين احدهما انه متى لم يفعل بعينه يستحق الذم وذلك مثل رد الوديعة والصلوة
المعينة المفروضة فيوصف بانه واجب مضيق والضرب الثاني وهو ما اذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه يستحق
الذم فيوصف بانه واجب مخير فيه وذلك نحو الكفارات في الشريعة واداء الصلوات في الاوقات المخير فيها وقضاء
الدين من اي درهم شاء وما شاكل ذلك ومن الواجب ما يقوم فعل الغير فيه مقامه وذلك نحو الجهاد
والصلوة على الاموات ودفنهم وغسلهم ومواراتهم فيوصف بانه فرض على الكفاية واما القبيح فلا
ينقسم انقسام الحسن بل هو قسم واحد وهو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه ويوصف
في الشرع بانه محظور ومحرم اذا دل فاعله عليه او اعلمه وفي الافعال ما يوصف بانه مكروه وان لم يكن
قبيحا وهو كل فعل كان الاولى تركه واجتنابه وان لم يكن قبيحا يستحق بفعله الذم ويوصف بانه مكروه
وفي افعال الشريعة ما يوجب على غير فاعلها حكما كفعل الطفل والمجنون وما اشبههما فانه يلزم المكلف

ان ياخذ من مال الطفل والمجنون نعوض ما انلفه ويرده على صاحبه ويلخذ الزكوة مما يجب فيه من جملة ماله عنهم فالذلك
وفى الافعال ما يوجب على فاعلها احكاما وذلك على اقسام منها قولهم ان الصلوة باطلة معناه انه يجب عليه اعادتها
وقولهم ان الشهاده باطلة انه لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها واذا قالوا انها صحيحة معناه انه يجوز للحاكم
تنفيذ الحكم عندها وقول من قال ان الوضوء بالماء المغصوب غير جائز انه يجب عليه اعادته ثانيا اما طلق وعند من
قال انه جائز معناه انه وقع موقع الصحيح وقولهم ان البيع صحيح معناه ان التمليك وقع به وقولهم انه فاسد خلاف
ذلك وانه لا يصح التمليك به ولا استباحة التصرف به وهذه الالفاظ اذا تاملت رجع معناها الى ما قدمناه من
الاقسام غير ان لها فوائد الشرعية تكشف عن اسباب احكامها فهذه الجملة كافية في هذا الفصل واذ قد بينا
ما اردناه من حقيقة العلم والنظر والدليل وصفة النظر وغير ذلك وحقيقة الافعال فلا بد من ان نبين حقيقة
الكلام وشرح اقسامه وما ينقسم اليه من حقيقة او مجاز ثم نبين الاسماء اللغوية والعرفية والشرعية وكيفية
ترتيبها فاذا قلنا ذلك بينا صفات من يصح ان يستدل بخطابه ومن لا يصح ثم نشرع فيما ذكرناه من ترتيب
الاصول على ما قدمنا القول فيه ان شاء الله فصل في حقيقة الكلام وبيان اقسامه وجملة من احكامه وترتيب
الاسماء وحقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من هذه الحروف المعقولة اذا وقع ممن يصح منه او من
قبيل الافادة وهو على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل هو الذي لم يوضع ليفيد في اللغة شيئا والمفيد على ضربين
ضرب منهما له معنى صحيح وان كان لا يفيد فيما وضع له وذلك نحو اسماء الالقاب وغيرها والضرب الثاني يفيد
فيما وضع له وهو على ضربين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما افيد به ما وضع في اللغة ومن حقه ان يكون منتظما
لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه وذلك مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا
بالحق الى ما شاكل ذلك من الحقايق واما المجاز فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم
معناه اما بزيادة ونقصان او بوضع في غير موضعه فالمجاز الذي دخلته الزيادة نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء
لان معناه ليس مثله شيء فالكاف زائدة والمجاز بالنقصان نحو قوله تعالى واسئل القرية واسئل العير لان معناه واسئل
اهل القرية واهل العير فحذف ذلك اختصارا ومجازا ونحو ذلك قوله تعالى الى ربها ناظرة على تاويل من قال الى ثواب
ربها ناظرة وجاء ربك لان معناه وجاء امر ربك وما اشبه ذلك والمجاز الثالث نحو قوله تعالى واضلهم السامري
فنسبه اليه من حيث دعاهم وان كانوا هم ضلوا في الحقيقة لانه فعل فيهم الضلال ويجب حمل الحقيقة على ظاهرها
ولا يتوقف في ذلك دليل يدل على ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل دليل على كونه مجازا والحقيقة اذا

عقل

عقل فايدتها فيجب حملها على ما عقل من فايدتها اين وجدت ولا يخص به موضع دون اخر ويطرد ذلك فيها الا لمانع من
سمع او عرف او غير ذلك الا ان تكون وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس فيجب ان يخص ذلك الجنس به
نحو قولهم خل انه يفيد الحموضة في جنس مخصوص وقولهم ابلق يفيد اجتماع اللونين في جنس دون جنس وعلى
هذا المعنى يقال ان الحقايق يقاس عليها واما المجاز فلا يقاس عليه وينبغي ان يقر حيث استعمل ولذلك لا يقال
سل الحمير ويراد به مالكها كما قيل سل القرية واريد اهلها لان ذلك لم يتعارف فيه والحقيقة لا يمتنع ان يقل
استعمالها فيصير كالمجاز مثل قولنا الصلوة في الدعاء وغير ذلك وكذلك لا يمتنع في المجاز ان يكثر استعماله
فيصير حقيقة في العرف نحو قولنا الغايط في الحدث المخصوص وقولنا دابة في الحيوان المخصوص وما هذا حكمه حكم
له بحكم الحقيقة والمفيد من الكلام لا يكون الا جملة من اسم واسم او فعل وما عداهما لا يفيد الا بتقدير واحد
من القسمين فيه ولاجل ذلك قلنا يا زيد في النداء انما يفيد لان معنى يا ادعو فصار معنى هذا الحرف معنى الفعل
فلاجل ذلك افاد وينقسم ذلك الى اقسام الى الامر وما معناه معنى الامر من السؤال والطلب والدعاء والى
النهي والى الخبر ويدخل في ذلك الجحود والقسم والامثال والتشبيه وما شاكله والى الاستخبار والاستفهام و
التمني شبيه بالاخبار هذا ما قسمه اهل اللغة وطول كثير من الفقهاء في اقسام الكلام وقال قوم الاصل في ذلك
كله الخبر لان الامر معناه معنى الخبر لان معناه اريد منك ان تفعل وذلك خبر ايضا والنهي معناه اكره منك الفعل
وذلك ايضا خبر وكذلك القول في ساير الاقسام والاسامي المفيدة على ضربين اما ان تكون مفيدة لعين واحدة
او تفيد اكثر من ذلك فما افاد الفائدة في عين واحدة بل يفيد في اعيان فائدة واحدة والضرب الثاني يفيد معاني
مختلفة وهو جميع الاسماء المشتركة نحو قولنا قرء وجون وعين وغير ذلك وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس
في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه لان الظاهر من مذهب اهل اللغة خلافه
ويدخل على الجمل حروف تغير معانيها وتحدث فيها فوائد لم تكن قبل ذلك وهي كثيرة وقد ذكرها اهل اللغة ولا
يحتاج الى ذكر جميعها ونحن نذكر منها ما له تعلق بهذا الباب فمنها الواو فذهب قوم الى انها توجب الترتيب وهو
المحكي عن الفراء وابي عبيد واحتج كثير من الفقهاء به والصحيح انها لا تفيد الترتيب بمقتضى اللغة ولا يمتنع ان
يقال انها تفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال لمن خطب فقال من يطع الله ورسوله
فقد هدى ومن يعصهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت فقال يا رسول الله كيف اقول فقال قل ومن يعص
الله ورسوله فقد غوى فلولا الترتيب لما كان لهذا الكلام معنى ولكان يفيد قوله ومن يعصهما ما افاد

هي اسماء الاجناس ما اذا اريد ... على ... لا يصح ...
وماكان كذلك

ومن بعص الله ورسوله عند من قال بانها تفيد الجمع وقد علمنا خلاف ذلك ومنها ان القايل اذا قال لزوجته التي لم يدخل
بها انت طالق لا خلاف بين الفقهاء انه لا يقع الا طلقة واحدة فلو كانت الواو يفيد الجمع لجرى مجرى قوله انت طالق
طلقتين وقد علمنا خلاف ذلك وقال قوم ان الواو تفيد الجمع والاشتراك وهو الظاهر في اللغة نحو قولهم رايت زيدا
وعمروا ومعناه رايتهما ويستعمل بمعنى استيناف جملة من الكلام وان لم يكن معطوفة على الاول في الحكم
نحو قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به على قول من قال ان المراد به الاخبار عن الراسخين بانهم
يقولون امنا به لا انهم يعلمون تاويل ذلك وقد يستعمل بمعنى او كقوله تعالى في وصف الملائكة اولي اجنحة مثنى
وثلث وربع وكقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع والمراد بذلك او والاشبه في ذلك ان
يكون مجازا لانه لا يطرد في كل موضع ومنها الفاء ومعناها الترتيب والتعقيب نحو قول القائل رايت زيدا فعمرا
لانه يفيد ان رؤيته له عقيب رؤيته لزيد مع انه بعده ولذلك ادخل الفاء في جواب الشرط لما كان من حق الجزاء
ان يستحق بالشرط من غير تراخ وقلنا ان قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ظاهر
الكلام يقتضي كون المكون عقيب كن لموضع الفاء وهذا يوجب ان كن محدث لان ما تقدم المحدث بوقت
واحد لا يكون قديما وذلك يدل على حدوث الكلام بالضد مما يتعلقون به وذهب المرتضى الى انها تفيد
الترتيب وخالف في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف على الدليل ويجب التوقف فيه وخالف
في جميع ما مثل به في هذا الباب واما ثم فانها تفيد الترتيب والتراخي وقد استعملت ثم بمعنى الواو في قوله
تعالى فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يعملون لان معناه والله شهيد وذلك مجاز واما بعد فانها تفيد
الترتيب من غير تراخ ولا تعقيب واما الى فهي للحد وقد يدخل الحد في المحدود تارة وتارة لا يدخل فهو موقوف
على الدليل وان كان الاقوى انه لا يدخل فيه واما من فان لها اربعة اقسام احدها التبعيض نحو قولهم اكلت
من الخبز واللحم يعني اكلت بعضها ونحو قولهم هذا باب من حديد وخاتم من فضة لان المراد به انه من هذا
الجنس وثانيها معنى ابتداء الغاية نحو قولهم هذا الكتاب من فلان الى فلان اى ابتداء غايته منه
وعلى هذا حمل قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى وان
معناه ان ابتداء النداء كان من الشجرة فذلك دليل على حدوث النداء وثالثها ان يكون زائدة مثل قولهم
ما جاءني من احد معناه ما جاءني احد ورابعها ان تبين تبيين الصفة نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
معناه اجتنبوا الرجس الذي هو الاوثان ذكر ذلك ابو علي الفارسي النحوي وقال بعضهم ان معناه

في جميع

٧

في جميع المواضع ابتداء الغاية وانكر ما عدا ذلك من الاقسام واما الباء فيستعمل على وجهين احدهما التبعيض وهو
اذا استعمل في الموضع الذي يتعدى الفعل الى المفعول به بنفسه ولاجل هذا قلنا ان قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم يقتضي المسح ببعض الراس لانه لو كان المراد به مسح الراس كله لقال امسحوا رؤسكم لان
الفعل يتعدى بنفسه الى الرؤس والثاني ان يكون للالصاق وهو اذا كان الفعل لا يتعدى الى المفعول بنفسه
مثل قولهم مررت بزيد لان لو قال مررت زيدا لم يكن كلاما واما او فالاصل فيها التخيير كقولهم جالس
الحسن او ابن سيرين وعلى هذا حملت اية الكفارة ويستعمل بمعنى الشك كقول القائل اكلت كذا وكذا
ورايت فلانا او فلانا الا ان هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعالى وقد يستعمل بمعنى الواو كما قال تعالى
وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وانما اراد به ويزيدون وقد يستعمل بمعنى الابهام مثل قول القائل
فعلت كذا او كذا اذا كان عالما بما فعله وانما يريد ابهامه على المخاطب به واما في فانها تفيد الظرف نحو
قولهم زيد في الدار وان استعملت في غير ذلك فعلى ضرب من المجاز واذ قد بينا ان الكلام ينقسم
الى حقيقة ومجاز فلا بد من اثباته لان في الناس من دفع ان يكون في الكلام مجاز اصلا وهذا قول شاذ
لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز
دون الحقيقة وكذلك قوله ان الذين يؤذون الله بمعنى يؤذون اولياء الله وجاء ربك بمعنى وجاء
امر ربك وقوله واسئل القرية بمعنى اهل القرية ان كل ذلك مجاز فان دفع ذلك استعمالا فيما ذكرناه
دلالة عليه وان قال لا ادفعه استعمالا الا اني اقول انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة وفهمهم والطلا
ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز والوجه الذي يستعمل عليه المجاز كثير ولا ينضبط وقد ذكر
بعضه في الكتب ولا يجوز ان يكون مجازا ولا حقيقة له وانما قلنا ذلك لما بيناه من ان المجاز هو ما استعمل
في غير ما وضع له فاذا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه ويجوز ان يكون حقيقة ولا مجاز
لها ومن حق الحقيقة ان يعلم المراد بها بظاهرها ومن حق المجاز ان يعلم المراد به بدليل غير الظاهر والله   بعلم
تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة وكذلك الرسول عليه وآله السلام ومن دفع ذلك لا يلتفت
الى قوله وليس ذلك يعود الى الحاجة لان الله تعالى استعمل ذلك على عادة العرب في خطابها في استعمال
الحقيقة والمجاز كما استعمل الاطالة تارة والايجاز اخرى كما استعملت هي فاذا جاز احدهما جاز الاخر
فاما لفظ الاستعارة فالاولى ان لا يطلق على كلام الله تعالى من حيث انه يوهم ان فاعلها استعارها لحاجة

وان اريد بذلك ما ذكره بعضهم من ان التخاطب بتلك اللغة يقتضي حسن استعمالها في المجاز كحسن ذلك
في الحقيقة فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه اللفظة على كلام الله تعالى واذا ثبت ان الله تعالى خاطب بالحقيقة
والمجاز معا فلا بد من ان يدل على الفصل بينهما والا ادى الى تكليف ما لا يطاق كما لا بد من ان يدل على
الفصل بين الالفاظ المختلفة ليعرف معانيها والفصل بين الحقيقة والمجاز يقع من وجوه منها ان
ان يوجد نص من اهل اللغة او دلالة على انه مجاز ومنها ان يعلم انهم وضعوا تلك اللفظ لشيء ثم
استعملوها في غيره على وجه التشبيه ومنها ان يعلم انها تطرد في موضع ولا تطرد في اخرى ولا مانع فيعلم
انها مجاز في الموضع الذي لا تطرد فيه وانما شرطنا المانع لان الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفي او شرعي الا
ترى ان لفظة الدابة وضعت في الاصل لكل ما دب ثم اختصت في العرف بشيء بعينها وكذلك لفظ الصلوة
في الاصل للدعاء ثم اختصت في الشرع بافعال بعينها وكذلك لفظة النكاح وما جرى مجرى ذلك فيعلم
انه حقيقة وان لم يطرد لما بينا من العرف والشرع ومنها ان يعلم ان للفظة حكما وتصرفا من اشتقاق
او تثنية او جمع او تعلق بالغير فاذا استعملت في موضع وهذه الاحكام منفية عنه علم انه مجاز و
لذلك قلنا ان لفظة الامر حقيقة في القول ومجاز في الفعل لان الاشتقاق لا يصح في الفعل ويصح في القول
ومنها ان يعلم انه تعلقها بالمذكور لا يصح فيحكي ان هناك حذفا وان اللفظة مجاز ولذلك قلنا ان
ان قوله واسئل القرية مجاز وكذلك قوله تعالى الى ربها ناظرة على احد التاويلات ومنها ان يستعمل في الشيء
من حيث كان جزاء لغيره نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها لان الجزاء في الحقيقة لا يكون سيئة ولهذا قال اهل
اللغة الجزاء بالجزاء ومعلوم ان الاول ليس بجزاء ولذلك نظاير كثيرة ومنها ان يستعمل في الشيء لانه يفضي
الى غيره كقولهم حضره الموت اذا خيف عليه من مرضه ونحو قولنا ان النكاح اسم الوطي حقيقة ومجاز في العقد
لانه موصل اليه وان كان بعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظة الصلوة وغيرها وقد يستعمل اللفظ في
الشيء لانه مجاور لغيره او هو منه بسبب وهذه الجملة كافية في هذا الباب فانها تنبيه على ما عداها
وقد انتقلت اسماء كثيرة عما كانت عليه في اللغة الى العرف تارة والى الشرع اخرى فما انتقل منه الى العرف
نحو قولنا دابة وغايط فان هذا وان كان اسما في اللغة لكل ما يدب وللمكان المطمئن من الارض
فقد صار في العرف عبارة عن حيوان مخصوص وحدث مخصوص ونظاير ذلك كثيرة لا فائدة في ذكر جميعها
وانما اوردنا المثال واما ما انتقل منه الى الشرع فنحو قولنا الصلوة فانها في اللغة موضوعة للدعاء فقد صارت

سيئة

في الشريعة عبارة عن افعال مخصوصة وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن النمو وفي الشريعة عبارة عن اخذ شيء
مخصوص ونظائر ذلك كثيرة واما لفظة الايمان فعند قوم انها منتقلة وعند اخرين انها على ما كانت عليه
وليس هذا الكتاب موضوعا لاعيان الاسماء التي انتقلت والتي لم تنتقل فان شرح ذلك يطول وانما
كان غرضنا ان نبين ثبوت ذلك والسبب في استعمال ذلك انه حدثت احكام في الشريعة لم تكن معروفة
في اللغة فلا بد من العبارة عنها فلا فرق بين ان يوضع لها عبارة مبتدأة لا تعرف وبين ان ينقل بعض
الاسماء المستعملة في غير ذلك كما ان من يرزق ولدا يجوز له ان يضع له اسما لا يعرف ويجوز ان ينقل
بعض الاسماء المستعملة اليه الا ان الاول وان كان على ما قلناه فمتى نقل الاسم عن مقتضى اللغة الى
شيء لا يعرف فيها لا يكون المتكلم بعد ما قلناه متكلما باللغة بل يكون متكلما بالشرع وان سمي متكلما
باللغة يكون مجازا من حيث انه استعمل ما كانوا استعملوه وان كان قد استعملوه في غير ذلك ومتى
لم ينقل ذلك لزم ان يكون من تكلم باللغة المعروفة ووافق بعض اسمائها اسماء العجم ان يكون
متكلما بالعجمية وذلك لا يقوله احد فعلم ان الصحيح ما قلناه واذا ثبت هذه الجملة فمتى ورد
خطاب من الله تعالى او من النبي ص نظر فيه فان كان استعماله في اللغة والعرف والشرع سواء حمل على مقتضى
اللغة وان كان له حقيقة في اللغة وصار بالعرف حقيقة في غيره وجب حمله على ما تعورف في العرف وكذلك
ان كان له حقيقة في اللغة او العرف وقد صار بالشرع حقيقة لغيره وجب حمله على ما تعورف بالشرع و
كذلك اذا كانت اللفظة منتقلة عن اللغة الى العرف ثم استعملت في الشرع على خلاف العرف وجب حمله
على ما تقرر في الشرع لان خطاب الله تعالى وخطاب النبي ص ينبغي ان يحمل على ما يقتضيه الشريعة لانه المستفاد
من هاتين الجهتين ومتى نقل الله تعالى او رسوله ع اسما من اللغة الى الشرع وجب عليه ان يبينه لمن هو
مخاطب به دون من لم يخاطب به لان من ليس بمخاطب به لا يجب بيانه له ولاجل هذا لا يجب ان يبين الله تعالى
لنا مراده بالكتب السالفة لما لم نكن مخاطبين به وهذا وان لم يجب فانه يحسن ان يبين لغير المخاطب
كما بين الله تعالى احكام الحيض لمن ليس هو مخاطبا بها من الرجال وذلك جائز غير واجب على ما قلناه
وانما قلنا ذلك لانه كما لم يجب ان يقدر من ليس بمخاطب به فكذا لا يجب ان يعلمه لان القدرة آكد
من العلم لان الفعل يستحيل من دونها اصلا فاذا لم يجب القدرة فكذلك لا يجب العلم على ما بيناه

فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى وصفات النبي ع وصفات الائمة ع حتى يصح معرفة

مرادهم اعلم انه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى الا بعد ثبوت العلم باشيا منها ان نعلم ان الخطاب خطاب
لهم لانا متى لم نعلم انه خطاب لم يمكنا ان نستدل على معرفة مراده لا يجوز ان نعلم بخطابه لما تمكنا شيا
اصلا ومنها ان نعلم انه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا ومنها ان نعلم انه لا يجوز ان يخاطب بخطابه على
وجه يقبح ومنها انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له ولا يدل عليه فمتى حصلت له هذه العلوم صح
الاستدلال بخطابه على مراده ومتى لم يحصل جميعها ولم يحصل بعضها لم يصح ذلك ولذلك الزمنا
المجبرة ان لا يعرفوا بخطابه شيئا ولا مراده اصلا من حيث جوزوا على الله تعالى القبايح ولشرح هذه الاشيا
موضع غير هذا يحتمل ان يبسط الكلام فيه غير انا نشير الى جمل منه موصلة الى العلم انما قلنا انه لا يجوز
ان يخاطب ولا يفيد بخطابه شيئا اصلا لان ذلك عبث لا فائدة فيه تعالى الله عن ذلك وليس لاحد
ان يقول يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا ويكون وجه حسنه المصلحة لان ذلك يؤدي الى ان لا
يكون طريقا الى معرفة المراد بخطابه اصلا لانه لا خطاب الا وذلك مجوز فيه وذلك فاسد وجرى ذلك
مجرى المعجزات الدالة على نبوة الانبياء عم في انه لا يجوز ان يفعل للمصلحة دون التصديق لان ذلك
يؤدي الى انسداد الطريق علينا من الفرق بين الصادق والكاذب ولاجل ذلك قلنا انه لا يجوز فعل
المعجزات الا للتصديق فكذلك القول في الخطاب انه لا يجوز ان يصدر منه الا للافادة وليس
لهم ايضا ان يقولوا انه يتعبد بتلاوته فيكون ذلك وجه الحسن لانه لا طريق الحال يعرف انه تعبد
بتلاوته الا بخطاب اخر والكلام في الخطاب كالكلام فيه وذلك يؤدي الى ان لا نعلم بخطابه
شيئا اصلا على ان التعبد بتلاوة ما لا يفهم عبث لانه يجري مجرى التعبد بالتصويت من الصراخ
ولان التعبد به انما يجوز اذا كان للمتعبد به طريق الى معرفة مراده فيه فيدعوه ذلك الى فعل الواجب
او يصرفه عن فعل القبيح فاما اذا لم يكن كذلك فلا يحسن العبادة بالتلاوة وايضا فلو كان لمجرد
التلاوة لم يحسن ان يجعل بعضه امرا وبعضه نهيا وبعضه خبرا وبعضه وعدا وبعضه وعيدا
ولا يكون ان خطابا بالقوم اولى من ان يكون خطابا لغيرهم وكل ذلك يبين انه لا يحسن لما قالوه فاما
الذي يدل على انه لا يجوز ان يخاطب على وجه يقبح ما ثبت من كونه عالما بقبحه وبانه غني عنه ومن
هذه صفته لا يجوز ان يفعل القبيح الا ترى ان من علم انه اذا صدق فوصل الى مراده وكذا اذا كذب
وصل اليه على حد ما كان يصل اليه لو صدق من غير زيادة لم يجز ان يختار الكذب على الصدق ولا وجه

ونعيد انه لا يجوز ان يخاطب بما لا يفيد شيئا اصلا صح

في ذلك

9

فذلك الا العلم بقبح الكذب او بانه غني عنه بالصدق فكذلك القديم تعالى واما الذي يدل على انه لا يجوز ان يريد بخطابه
شيئا اصلا الا غير ما وضع له ولا يدل عليه ان ذلك يؤدي الى ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا لانه لا خطاب الا وذلك يجوز
فيه ولا يمكن ان يدعى العلم بقصده ضرورة في بعض خطابه لان ذلك يمنع منه التكليف وليس لهم ان يقولوا انه يؤكد
ذلك الخطاب فيعلم به مراده وان كان هذا عاريا منه لان التاكيد ايضا خطاب يلزم فيه ما لزم في المؤكد وان يكون
فعل لمثل ما فعل له التكليف وليس يمكن ان يقال انه وان لم يعلم مراده في الحال فانه يمكن ان يعلم مراده في المستقبل
ضرورة بان يضطر الى قصده لان ذلك لا يخلو ان يكون وقت الحاجة الى ما تضمنه الخطاب او لا يكون كذلك فان
كان وقت الحاجة فانه يؤدي الى ما قلناه وان لم يكن وقت الحاجة فلا يجوز ايضا لان فيه التنفير عن قبول قوله
لانه متى جوز عليه التعمية والالغاز في كلامه وان امكن معرفة المراد في الحالة الاخرى نفر ذلك عن قبول قوله
ولا يقبح هذا الوجه الا الاول بل لما قلناه فاما ما لا تعلق له بالشريعة فيجوز ان يعمى فيه من مصالح الدنياوية وعلى
هذا يتاول قوله لما ساله الاعرابي في مسيره الى بدر ممن انتم قال من ما فورى في نفسه ولم يصرح وذلك لا يجوز في
الشرعيات وليس هذا من جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب في شيء على ما نذهب اليه لان المجمل له ظاهر مقصود
مستفاد فيفارق ذلك حال المعمى الذي لا يفهم به شيء على حال وانما قلنا انه لا يجوز ان يؤدي الينا على وجه
يقتضي التنفير لان الغرض في بعثته اذا كان القبول منه فما ادى الى التنفير عن ذلك يجب ان يجنب ولاجل ما
قلناه جنبه الله تعالى الفظاظة والغلظة وفعل القبايح لما في ذلك من التنفير فاذا ثبت الجملة التي ذكرناها
فمتى ورد من الرسول خطاب وجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد غير ظاهره فيحمل عليه فعلى هذا نعلم
مراد الرسول ولهما ما يجب ان يكون الامام عليه حتى يصح ان يعلم مراده بخطابه فيما لا يعلم الا من جهته فجميع الشرايط
التي شرطناها في النبي صلعم لا بد ان تكون حاصلة في الامام والطريقة فيهما واحدة فلا معنى لاعادة القول فيه

فصل في ذكر الوجه الذي يجب ان يحمل عليه مراد الله بخطابه اذا ورد خطاب عن الله تعالى فلا يخلو من
ان يكون محتملا او غير محتمل فان كان غير محتمل بان يكون خاصا او عاما وجب ان نحمله على ما يقتضيه ظاهره
الا ان يدل على انه اراد به غير ظاهره دليل فيحمل عليه فان دل دليل على انه اراد بالخاص غيره وجب حمله على ما دل
عليه وان دل على انه لم يرد الخاص نظر فيه فان ذلك الخاص ممن لا يتسع الا في وجه واحد وجب ان يحمل على انه مراده
والا ادى ذلك الا ان يكون ما اراد بالخطاب شيئا اصلا وان كان ذلك مما يتسع فيه في وجوه كثيرة وجب التوقف
فيه ولا يقطع على انه اريد به البعض لعدم الدليل ولا انه اريد الجميع لانه لا دليل ايضا عليه وهذا اولى مما قاله قوم

متى انه يجب حمله على انه اريد به جميع تلك الوجوه لانه لا يمتنع ان يكون اراد بعض تلك الوجوه واخرها الى وقت الحاجة
على ما نذهب اليه في جواز تاخير وقت بيان المجمل عن وقت الخطاب وقوله انه لو اراد به بعض الوجوه لبينه يعكس
عليهم بان يقال ولو اراد جميع الوجوه لبينه وليس احد القولين اولى من الاخر فالاولى الوقف فان فرضنا ان
الوقت وقت احكام الحاجة ولم يبين المراد من تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه ليس حمله على بعضه باولى
من بعض فان دل دليل على انه اراد بعض تلك الوجوه وجب حمله على القطع على انه لم يرد قطع غيره لانه لا
ظاهر هناك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما نقوله في العموم او فيما له ظاهر ومتى دل على انه اراد به الخاص
وغيره وجب القطع على انه اراد الخاص باللفظ وما عداه مراد بدليل وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا
طلقتم النسا الاية فانه قد علم ان النبي عم مراد باللفظ ومن عداه من الامة مراد بدليل والثاني العام فاذا ورد
فانه يقتضي حمله على ظاهره فان دل دليل على انه اراد غير ما اقتضاه الظاهر وجب حمله على انه اراد به ما تناوله بعض
اللفظ لم يكن ذلك مانعا من ان يريد الباقي وجب حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل
على انه ما اراد به بعض ما تناوله اللفظ ينبغي ان يخرج ذلك منه ويقطع على ان الباقي مراد بحكم اللفظ ولا يجب
التوقف فيه لان له ظاهرا بخلاف ما تقدم في الخاص ومتى ورد لفظ مشترك بين شيئين او اشياء فان دل الدليل
على انه اراد جميع تلك الاشيا وجب حمله عليها وان دل الدليل على انه اراد بعضها وجب القطع على انه مراد
وما عداه متوقف فيه لان كون احدهما مرادا لا يمنع من ان يريد به الاخر على ما سنبينه فيما بعد وان دل
الدليل على انه لم يرد احدهما وكان اللفظ مشتركا بين شيئين وجب القطع على انه اراد به الاخر والا خلا الخطاب
من ان يكون اريد به شي اصلا وان كان مشتركا بين اشياء قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد و
يتوقف في الباقي وانتظر البيان ومتى كان اللفظ مشتركا ولم يقترن به دلالة اصلا كان مطلقا وجب التوقف
فيه وانتظار البيان لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى من ان يحمل على جميعه وتاخير البيان عن وقت الخطاب جائز
فان كان الوقت وقت الحاجة واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى من بعض ولو كان
اراد بعضه لبينه لان الوقت وقت الحاجة وهذا الذي ذكرناه اولى مما يذهب اليه قوم من انه اذا اطلق اللفظ
وجب حمله على جميعه على كل حال لانه لو اراد بعضه لبينه لان لقائل ان يقول لو اراد الجميع لبينه فيجب
حمله على بعضه ويتعارض القولان ويسقطان وانما حملهم على هذا قولهم ان تاخير بيان المجمل لا يجوز عن
وقت الخطاب وعندنا ان ذلك جائز على ما سندل عليه فيما بعد فمتى كان الوقت وقت الحاجة وجب حمل اللفظ

عنه وان دل دليل

جماعة

على انه

١٠

على انه اراد به الجميع ثم نظر فيه فان امكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد ذلك على طريق الجمع بينهما وان
لم يمكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد به الجميع على وجه التخيير وذهب قوم الى انه يجوز ان يريد من كل
مكلف ما يؤديه اجتهاده اليه وهذا يتم لمن قال ان كل مجتهد مصيب وعندنا ان ذلك باطل فلا وجه
غير التخيير وعلى هذا ينبغي ان يحمل القراءتين المختلفتين المعنى اذا لم يكن هناك دليل على انه اراد احدهما و
وكذلك القول في الخبرين المتعارضين اذا لم يكن هناك ما يرجح به احدهما على الاخر ولا ما يقتضي نسخ
احدهما للاخر من التاريخ وهذا الذي ذكرناه كله فيما يصح ان يراد باللفظ الواحد فاما ما لا يصح ان يراد
باللفظ الواحد فانه لا بد فيه من اقتران بيان به لان الوقت وقت الحاجة على ما فرضناه ومتى كان اللفظ
شرعيا منقولا عما كان عليه في اللغة وجب حمله على ما تقرر في الشرع فان دل الدليل على انه لم يرد به ما وضع له
في الشرع نظر فيما عداه فان كان الوجوه التي يمكن حمل الخطاب عليها محصورة وكان الوقت وقت الحاجة
وجب حمله على جميعها لانه ليس حمله على بعضها باولى من حمله على جميعها ولو كان المراد بعضه لبينه لان
الوقت وقت الحاجة وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك الى ان يرد البيان حسب ما قدمناه في
الالفاظ المشتركة سواء وان دل الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه لم يكن ذلك مانعا من ان يراد به
الوجوه الاخر فان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على ان المراد به جميعه وان لم يكن وقت الحاجة او قف
على البيان على ما بينا واما كيفية المراد باللفظ الواحد للمعاني المختلفة فالذي ينبغي ان نحصل في ذلك ان
نقول لا يخلو اللفظ من ان يكون متناولا للاشياء على الحقيقة ويفيد في جميعها معنى واحدا او يفيد
في كل واحد منها خلاف ما يفيده في الاخر فان كان الاول فلا خلاف بين اهل العلم انه يجوز ان يراد باللفظ
ذلك كله وان كان القسم الثاني فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو هاشم وابو عبد الله ومن
تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد فان دل الدليل على انه ارادهما جميعا قالوا
لا بد من ان يفرض انه تكلم باللفظ مرتين اراد كل مرة منهما معنى واحدا وعلى هذا حملوا اية القربان
قالوا لما دل الدليل على انه ارادهما جميعا بحسب ما يؤدي اجتهاد المجتهد اليه علمنا انه تكلم بالاية مرتين
ثم انزله على النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك وقالوا لا يجوز ان يريد بقوله
او لامستم النسا الجماع واللمس باليد وبقوله لا تنكحوا ما نكح اباؤكم العقد والوطي وقالوا لا يجوز
ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشي وتجاوزه وقال في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا يجوز

ان يريد به الغسل والوضوء وقلنا ايض لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد نفي الاجزاء والكمال وقال في قوله عليه السلم
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا ينبئ عن نفي الاجزاء وانه اذا جاز ان يريد به نفي الاجزاء ونفي الكمال وثبت انه
كليهما لا يصح ان يراد بعبارة واحدة فيجب ان لا يدل الظاهر على نفي الاجزاء وقال يصح ان يريد عز وجل بقوله
فلم تجدوا ماء فتيمموا الماء والنبيذ لانهما يتفقان فيما يفيده هذا الاسم وان كان احدهما شرعيا
والاخر لغويا وقال قولنا بان النص الدال على ان الفخذ عورة المراد به الفخذ والركبة لا ينقض هذا لان ذلك
علمناه بغير اللفظ بل بدليل اخر واعتل في ذلك بان قال كما لا يصح ان يقصد اللافظ المعبر باللفظ الواحد استعماله
في ما وضع له والعدول به عن ذلك فكذلك لم يصح ان يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز وذكر ان
تعذر ذلك معلوم لنا وان الواحد منا اذا قصده لم يصح منه فدل على ان جميع ذلك غير صحيح وذهب
ابو الحسن عبد الجبار بن احمد الى انه يجب ان يعتبر العبارة ويعتبر ما به صارت عبارة عنه فان كانت مشتركة
بين الشيئين المختلفين ومتى اراد احدهما بالعبارة لم يصح ان يريد المعنى الاخر ويستحيل ذلك
فيه قطع به وان لم يمنع من ذلك جوز ان يراد بها المعنيان معا لانه اذا كان المخاطب يصح ان يريد كل
واحد منهما بالعبارة ولا مانع يمنع من ان يريدهما جميعا فيجب ان يصح ان يريدهما معا قال وقد علمنا ان
القايل اذا قال لصاحبه لا تنكح ما نكح ابوك يصح ان يريد بذلك العقد والوطي وارادته لاحد الامرين لا يمنع
من ارادته للاخر وانما قلنا انه لا يجوز ان يريد بلفظ الامر ارادة المامور به وضد ما به يصير تهديدا وهي كراهية
ذلك ويستحيل ان يريد الشيء الواحد في الوقت الواحد على وجه واحد من مكلف واحد ويكرهه على هذه
الوجوه وقلنا انه لا يصح ان يريد بالعبارة الاقتصار على الشيء وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة على
ذلك الشيء ولا يريده ولذلك استحال ذلك وانما نقول انه لا يريد بالعبارة ما لم توضع له على وجه
لانه لا يصح ان يستعمل العبارة في الشيء الا بان تفيده في الحقيقة والمجاز لا لانه يتنافى ان يريدهما جميعا
لانه يصح ان يريد بقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قتل النفس والاحسان الى الناس ولا يتنافى ذلك
وانما لا يصح ان يراد ذلك به لان العبارة لم توضع له واذا صح ذلك ووجدنا عبارة قد وضعت لمعنيين
مختلفين نحو القرء فانه موضوع للطهر والحيض لا يتنافى من المخاطب ان يريدهما جميعا فلا وجه لاحالة
القول في ذلك وقد وضع قولنا النكاح للوطي حقيقة وللعقد مجازا وارادة احدهما لا يمنع من ارادة الاخر
فلا مانع من ان يرادا جميعا بلفظ النكاح فان قيل الذي يمنع من ذلك انه لا يجوز استعمال العبارة فيما وضعت

الامر المحتمل لامرين يصح ان يراد بهما

له والعدول بها عما وضعت له في اللغة فلذلك منعت من ان يرادا جميعا بها لان ذلك يتنافى استعمالها قيل له
ان العبارة تستعمل فيما وضعت له اذا قصد بها افادة ذلك وان لم يقصد المعبر ان يستعملها فيما
وضعت له فان قيل فان ارادة الوطي والعقد بهذه الكلمة يتعذر ونجد تعذر ذلك من انفسنا فلذلك
منعت من ان يرادا جميعا بها قيل له ان ما ادعيت تعذره نحن نجده متأتيا فلا معنى لتعلقك به هذه
الفاظه بعينها قد سقناها على ما ذكرها في كتاب العمد وهذا المذهب اقرب الى الصواب من مذهب ابي عبد الله
وابي هاشم وبما ذكره يبين واقع موقعه والقول في الكناية والصريح يجري ايض على هذا المنهاج وقوله
او لامستم النساء ما كان يمتنع ان يريد الجماع واللمس باليد لكن علمنا بالدليل انه اراد احدهما وهو
الجماع فاما ما ذكره ابو عبد الله من قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وان ذلك لا يمكن حمله على نفي
الاجزاء والكمال من حيث كان نفي احدهما يقتضي ثبوت الاخر فليس على ما ذكره لانه متى نفى الاجزاء فقد
نفى ايض الكمال لانه اذا لم يكن مجزيا كيف يثبت كونها كاملة فكيف يدعي في نفي احدهما اثباتا للاخر و
كذلك اذا نفى الكمال لا يمتنع ان ينفي معه الاجزاء ايض لانه ليس في نفيه اثبات الاخر فلا يمكن ادعاء ذلك فيه
وينبغي ان يكون الكلام في ذلك مثل الكلام فيما تقدم واما ما ذكره عبد الجبار من انه لا يجوز ان يريد
باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة وان لا يريدها فالذي يليق
بما ذكره من المذهب الصحيح غير ذلك وهو ان يقال ان ذلك غير ممتنع لانه لا يمتنع ان يريد الاقتصار على
الشيء ويريد ايض ما زاد على ذلك على وجه التخيير وليس بينهما تناف وليس ذلك باكثر من ارادة
الطهر والحيض باللفظ الواحد وقد جاز ذلك فكذلك القول في هذا ومتى كان اللفظ يفيد في اللغة
شيئا وفي العرف شيئا اخر او في الشرع شيئا اخر لا يمتنع ان يريدهما معا وكذلك القول في الحقيقة والمجاز
والكناية والصريح فان قيل اذا كان جميع ما ذكرتموه غير ممتنع ان يكون مرادا باللفظ فكيف الطريق
الى القطع على ان الجميع مراد بظاهره ام بدليل وكيف القول فيه قيل له لا يخلو اما ان يكون اللفظ حقيقة
في الامرين او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر فان كان اللفظ حقيقة في الامرين فلا يخلو ان يكون
وقت الخطاب وقت الحاجة الى الفعل او لا يكون كذلك فان كان الوقت وقت الحاجة ولم يقترن به
ما يدل على انه اراد احدهما وجب القطع على انه ارادهما باللفظ وان اقترن به ما يدل على انه اراد احدهما
قطع به وحكم بانه لم يرد الاخر وكذلك ان دل على انه لم يرد احدهما قطع على انه اراد الاخر كل ذلك باللفظ وان

لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك وجوز كل واحد من الامرين وانتظر البيان على ما نذهب اليه من جواز
تاخير البيان المجمل عن وقت الخطاب وان كان اللفظ حقيقة في احدهما ومجازاً في الاخر قطع على انه اراد
الحقيقة الا ان يدل دليل على انه اراد المجاز او اراد الحقيقة والمجاز فيحكم بذلك فان دل الدليل على انه
اراد المجاز لم يمنع ذلك من ان يكون اراد الحقيقة ايضا فينبغي ان يحمل عليهما الا ان يدل دليل على انه
لم يرد الحقيقة اذ لا يمكن الجمع بينهما فيحمل حينئذ على انه اراد المجاز لا غير وكذلك ان كان اللفظ يفيد
في اللغة شيئا وفي الشرع شيئا اخر وجب القطع على انه اراد ما اقتضاه الشرع الا ان يدل دليل على انه
اراد ما وضع له في اللغة او ارادهما جميعا فيحكم بذلك وكذلك القول في الكناية والصريح ينبغي ان
يقطع على انه اراد الصريح الا ان يدل دليل على انه اراد الكناية او ارادهما جميعا هذا اذا لم يكن
اللفظ حقيقة في الكناية والصريح فاما اذا كان اللفظ حقيقة فيهما على ما نذهب اليه في فحوى الخطاب
ودليل الخطاب فينبغي ان يكون الحكم حكم الحقيقتين على التفصيل الذي قدمناه والقول في
الاسم اللغوي والعرفي او العرفي والشرعي مثل القول في اللغوي والشرعي على ما قدمنا القول فيه
واعلم ان الدليل اذا دل على وجوب حكم من الاحكام ثم يرد نص يتناول ذلك الحكم فلا يخلو من
احد امرين اما ان يتناوله حقيقة او مجازا فان كان متناولا له حقيقة وجب القطع على انه مراد بالنص
لانه مقتضى ظاهره ولو اراد غيره لبينه فمتى لم يبين وجب القطع على انه مراد به والا خلا اللفظ
من فائدة ولهذا نقول اذا دل الدليل على وجوب الصلوة ثم ورد قوله تعالى واقيموا الصلوة وجب
القطع على انها مرادة بالنص لتناول اللفظ لها وان كان اللفظ متناولا لذلك الحكم على جهة المجاز
لم يجب القطع على انه مراد لان الخطاب يجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد به المجاز وليس
ثبوت الدليل على وجوب حكم يتناوله اللفظ على جهة المجاز بموجب القطع على انه مراد باللفظ ولذلك
قلنا انه لا يمكن ابطال مذهب الشافعي في تعلقه بقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
بان يقال قد دل الدليل على ان الحكم المذكور في الاية متعلق بالجماع وجب حمل الاية على انه المراد به دون
غيره من وجهين احدهما انا قد بينا ان اللفظ اذا تناول شيئين فليس في ثبوت كون احدهما
مرادا ما ينافي ان يكون الاخر ايضا مرادا والذي يقتضيه عندنا الوقف ان لم يكن الوقت وقت الحاجة
وان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله عليهما جميعا والوجه الثاني ان تسمية الجماع باللمس انما هو

على طريق

على طريق المجاز دون الحقيقة وقد بينا ان اللفظ يجب حمله على الحقيقة الا ان يدل دليل على انه اراد المجاز
ولو دل ايضا الدليل على انه اراد المجاز لم يكن ذلك مانعا من ان يريد به ما يقتضيه حقيقة الا ان يدل
دليل على انه لم يرد الحقيقة على ما قدمنا القول فيه وكذلك القول في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
لان ثبوت الوطي مرادا بالاية لا يمنع من ارادة العقد بها ايضا على ما قدمناه فينبغي ان يجري الباب
على ما حررناه فان اعيان المسايل لا تنحصر واصولها ما حررناه ونعود الان الى الترتيب الذي وعدنا
به في ابواب اصول الفقه على ما قررناه ان شاء الله تعالى الكلام في الاخبار **فصل** في حقيقة الخبر وما
يصير خبرا وبيان اقسامه حد الخبر ما صح فيه الصدق او الكذب وهذا اولى مما قاله بعضهم من
انه ما صح فيه الصدق والكذب لان ذلك محال لانه لا يجوز ان يكون خبر واحد صدقا وكذبا لانه
لا يخلو ان يكون مخبره على ما يتناوله الخبر فيكون صدقا او لا يكون على ما تناوله الخبر فيكون
كذبا فاما احتمالهما جميعا فمحال على ما بيناه ثم لو صح لكان منتقضا لان ههنا مخبرات كثيرة لا يصح
فيها الصدق نحو الاخبار عن توحيد الله وصفاته فان جميع ذلك لا يصح فيه الكذب والاخبار عن ثان
معه وثالث لا يصح فيه الصدق اصلا فعلم ان الاولى ما قلناه اللهم الا ان يراد بهذه اللفظة انه يحتمل
الصدق والكذب انه يحتمل احدهما فان اريد ذلك كان مثل ما قلناه وينبغي ان يذكر في اللفظ ما
يزيل الابهام لان الحدود مبنية على الالفاظ دون المعاني وقد حده قوم بانه ما احتمل التصديق و
التكذيب فهذا صحيح غير ان ما ذكرناه اولى من حيث ان التصديق والتكذيب يرجع الى غير الخبر وينبغي
ان يحد الشيء بصفة هو عليها لا بما يرجع الى غيره ويوصف الاشارة والدلالة بانهما خبران وذلك
مجاز وانما يدخل في كونه خبرا بقصد المخاطب الى ايقاع كونه خبرا وانما قلنا ذلك لانه توجد الصيغة
ولا يكون خبرا فلا بد من ان يكون هناك امر خصصه ومن الناس من جعل القصد من قبيل
الارادة ومنهم من جعله من قبيل الداعي وليس هذا موضع تصحيح احدهما والخبر لا يخلو من ان
يكون مخبره على ما هو به فيكون صدقا او لا يكون مخبره على ما هو به فيكون كذبا وهذا اولى مما
قاله بعضهم في الكذب ان يكون مخبره على خلاف ما هو به لان ذلك بعض الكذب وقد يكون
الخبر كذبا وان لم يكن متناولا للشيء على خلاف ما هو به الا ترى ان القايل اذا قال ليس زيد
قاعدا وهو قاعد يكون خبره كذبا وان لم يكن قد اخبر بصفة تخالف كونه قاعدا فعلم ان الحد بما

فيها الكذب ومخبرات كثيرة لا يصح فيها الصدق

ذكرناه اولى لانه اعم وعلى هذا التحرير يكون قول القايل محمد بن عبد الله ومسيلمة صادقان او كاذبان
ينبغي ان يكون كذبا لانه في الحالين جميعا ليس مخبره على ما تناوله الخبر لانه ان اخبر عنهما بالصدق فاحدهما
كاذب وان اخبر عنهما بالكذب فاحدهما صادق فعلى الوجهين جميعا يكون الخبر كذبا وهذا اولى مما قاله
ابو هاشم من ان تقدير هذا الكلام تقدير خبرين احدهما يكون صدقا والاخر يكون كذبا لان ظاهر
ذلك انه خبر واحد فتقدير كون الخبرين فيه ترك الظاهر وليس من شرط كون الخبر صدقا او كذبا
علم المخبر بما اخبر به وانما ذلك شرط في حسن اخباره به ويفارق ذلك حال العلم لان الاعتقاد قد
يخلو ان يكون علما او جهلا بان يكون تقليدا ليس معه سكون النفس والخبر على ضربين احدهما
يعلم ان مخبره على ما تناوله الخبر والاخر لا يعلم ذلك فيه وهو على ضربين احدهما يعلم انه على خلاف ما تناوله
الخبر والاخر متوقف فيه فاما الخبر الذي يعلم ان مخبره على ما تناوله الخبر فعلى ضربين احدهما يعلم ذلك
ويجوز ان يكون ضرورة او اكتسابا والاخر يقطع على انه يعلم ذلك باستدلال فالاول نحو العلم بالبلدان
والوقايع والملوك ومبعث النبي وهجرته وغزواته وما جرى مجرى ذلك فان كل واحد من الامرين جايز فيه
على ما سنبينه فيما بعد واما ما يعلم مخبره باستدلال فعلى ضروب منها خبر الله تعالى وخبر الرسول
وخبر الامام ومنها خبر الامة اذا اعتبرنا كونها حجة ومنها خبر من اخبر بحضرة جماعة كثيرة لا يجوز على
مثلها الكتمان والتواطي وما يجري مجرى ذلك وادعى عليهم المشاهدة ولا صارف لهم عن تكذيبه فيعلم
ان خبره صدق ومنها خبر المخبر اذا اخبر بحضرة النبي وادعى عليه العلم بذلك فلم ينكره ومنها
خبر المتواترين الذين يعلم خبرهم اذا حصلت الشرايط فيهم ومنها ان تجتمع الامة او الفرقة المحقة على
العمل بخبر الواحد وعلم انه لا دليل على ذلك الحكم الا ذلك الخبر فيعلم انه اصدق ومنها خبر تلقته
الامة او الطايفة المحقة بالقبول وان كان الاصل فيه واحدا واما ما نعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله
فعلى ضربين ايضا احدهما يعلم ذلك من حاله ويجوز كونه ضروريا او مكتسبا مثل ما قلناه فيما يعلم صحته
وذلك مثل ما نعلم انه ليس بين البصرة والبغداد بلد اكبر منهما وانه لم يكن مع النبي نبي اخر ولا ان له
هجرة الى خراسان وما جرى مجرى ذلك والثاني ان نعلم انه على خلاف ما تناوله بضرب من الاستدلال وهو على
ضروب منها ان نعلم بدليل عقلي او شرعي انه على خلاف ما تناوله ومنها ان نعلم ان مخبره لو كان صحيحا لتوفر
نقله على خلاف الوجه الذي نقل عليه بل على وجه تقوم به الحجة فاذا لم ينقل كذلك علم انه كذب ومنها ان يكون

مخبره

مخبره لو فتش عنه من يلزمه العمل به لوجب ان يعلمه فاذا لم تكن هذه حاله علم انه كذب ومنها ان يكون مخبر
الخبر حادثة عظيمة مما لو كانت لكانت الدواعي الى نقلها يقتضي ظهور نقلها اذا لم يكن هناك مانع فمتى
لم ينقل علم انه كذب ومنها ان نعلم ان نقله ليس كنقل نظيره والاحوال فيهما متساوية فيعلم
حينئذ انه كذب واما ما لا نعلم ان مخبره على ما تناوله ولا انه على خلافه فعلى ضربين احدهما يجب العمل به و
الاخر لا يجب العمل به فما يجب العمل به فعلى ضربين احدهما يجب العمل به عقلا والاخر يجب فيه ذلك سمعا فما
يجب العمل به عقلا نحو الاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنياوية فانه يجب العمل بها عقلا وما يجب
العمل به شرعا فكالشهادات والاخبار الواردة في فروع الدين اذا كانت من طرق مخصوصة ورواتها
من له صفة مخصوصة والضرب الثاني من الضربين الاولين وهو ما لا يجب العمل به فعلى
ضربين احدهما يقتضي ظاهره الرد والثاني يجب التوقف فيه ويجوز كونه كذبا وصدقا على حد واحد و
نحن نبين شرح ذلك فيما بعد ان شاء الله فصل في ان الاخبار قد يحصل عندها العلم وكيفية
حصوله واقسام ذلك حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم بالاخبار وعندها
وخصوا العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاغل بابطاله و
الاكثار في رده لان المتشكك فيما يحصل من العلم عند الاخبار كالمتشكك فيما يحصل عند المشاهدة
وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العنود ومدخل الشبهات في هذا كمدخل الشبهات
في ذلك لان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والهند والروم وغير ذلك
مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي والى وقوع المغازي وحصول الوقايع الحادثة
في الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات فمن ادعى فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان كمن
ادعى ذلك في المشاهدات وهذا القدر كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول هذا
العلم فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو القاسم البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التي تحصل
عندها العلوم لكل عاقل كلها مكتسبة ولاجل ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله وذهب ابو علي وابو هاشم
والبصريين واكثر الفقهاء واصحاب الاشعري الى ان العلم بهذه الاخبار يحصل ضرورة من فعل الله تعالى لا صنع
للعباد فيه وذهب سيدنا المرتضى ادام الله علوه الى تقسيم ذلك فقال ان اخبار البلدان والوقايع
والملوك وهجرة النبي ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون

بلغ

مكتسبة من فعل العباد واما ما عدا اخبار البلدان وما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة
والنص الحاصل على الائمة عليهم السلم فنقطع على انه مستدل عليه وهذا المذهب عندنا وضح من المذهبين
جميعا وانما قلنا بهذا المذهب لانه لا دليل ههنا نقطع به على صحة احد المذهبين دون الاخر لا ادلة فيهما
كالمتكافية واذا كان كذلك وجب الوقف وتجويز كل واحد من المذهبين ونحن نعرض ما استدل به كل فريق
من الفريقين ونبين ما في ذلك ولانه ايضا لا يمتنع ان يكون العالم بهذه الاخبار قد تقدم له على الجملة
العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان يتفق منها الكذب ولا يجوز على مثلها ايضا التواطؤ لان علم ذلك
مستند الى العادة فجاز ان يكون قد عرف ذلك ويقدر به بنفسه علما الحر فلما اخبر عن البلدان وتقريع
واخبار الملوك والوقايع من هو على تلك الصفة فعل النفس اعتقاد الصدق بهذه الاخبار
وكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة فيكون كسبيا لا ضروريا فيه وليس لاحد ان يقول ان لا ضروري
ادخال التفصيل في الجملة انما يكون فيما له اصل ضروري على سبيل الجملة كما تقول ان من شان الظلم
ان يكون قبيحا علم على الجملة ضروري فاذا علمنا في ضرر بعينه انه ظلم فعلنا اعتقادا بقبحه فعلنا له
وكان علما لمطابقته للجملة المتقررة وانتم قد جعلتم علم الجملة مكتسبا والتفصيل كذلك وذلك
انه لا فرق بين ان يكون علم الجملة حاصلا بالضرورة او الاكتساب في جواز ان يبتنى عليه التفصيل لان
من علم منا بالاكتساب ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا ثم علم في ذات بعينها انه يصح منها
الفعل فعل اعتقادا لكونها قادرة فيكون ذلك الاعتقاد علما لمطابقته للجملة المتقدمة وان كانت تلك
الجملة مكتسبة وكذلك اذا علم بالاكتساب ان من شان القادر ان يكون حيا ثم علم في ذات
بعينها انها قادرة فعل اعتقادا لكونها حية فيكون علما لمطابقته للجملة المتقررة فلا فرق في
ادخال التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب وكما ان ما ذكرناه ممكن يمكن ايضا ان
يكون الله تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار عن البلدان وما شاكلها كما ذهب على ما
اليه اخرون وليس في العقل دليل على احد القولين فلا يخلو الشك في ذلك بشيء من شرائط التكليف فيجب
ان لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك ومخبر الاخبار عن البلدان امر غايب عن الادراك
فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا الا انه لو جاز كون العلم بالغايبات ضروريا جاز ان يكون العلم
بالمشاهدات مستدلا عليه واستدل عليه ايضا بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين

بها وصفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب فيقال له فيما ذكره اولا لم زعمت ان العلم بالغايب عن الحس لا يكون
ضروريا اوليس الله تعالى قادرا على فعل العلم بالغايب مع غيبته فما المنكر من ان يفعل بمجرى العادة
عند اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك غير مقدور له تعالى كما يقول ان العلم بذاته
تعالى لا يوصف بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه
وليس يفعل العلم بتلك الا هو وفي مقدوره وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى لانه لا يصح
وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل العلم بالمدرك عند ادراكه وبين
ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه وانما لم يجز ان يكون المشاهد مستدلا عليه لان
المشاهد معلوم ضرورة للكامل العاقل فلا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلمه لان من شرط صحة
النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه اليه واما الشبهة الثانية فبعيدة من الصواب لانها مبنية على
الدعوى لان خصومه لا يسلمون ان العلم بمخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب
التامل بصفات المخبرين بل يقولون انه يقع من غير تامل لاحوال المخبرين وانه انما يعلم احوال المخبرين
بعد حصول العلم الضروري له بما اخبروا عنه وتعلق من ذهب الى ان هذا العلم ضروري باشياء
منها ان العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا وواقعا عن تامل حال المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي
لا يجوز ان يكذبوا لوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك ولم ينظر فيه من العوام والمقلدين و
ضروب من الناس لا يعلمون البلدان ولا الحوادث العظام ومعلوم ضرورة الاشتراك في ذلك ومنها
انا نجد العلم الضروري قايم في العلم بمخبر الاخبار لانا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا
التشكك فيه وهذا احد العلم الضروري ومنها ان اعتقاد من ذهب الى ان العلم ضروري صارف
عن النظر فيه والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري غير عالم
بمخبر هذه الاخبار لان اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خروجا عنا من العلم بالبلدان وما
اشبهها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان طريق اكتساب العلم
بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى
دقيق النظر وطويل التامل فكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات
بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدينية من التجارات وضروب

التصرفات مبنية على حصول هذا العلم فهو مستند الى العادة وبيسير التامل كاف في ذلك فلا يجوز في المقلدين و
العامة ان لا يعلموا مخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثانيا لا نسلم لكم ان حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه عن نفسه بل حده ما فعله
فينا من هو اقدر منا على وجه لا يمكننا دفعه من انفسنا فلا ينبغي ان يجعلوا ما انفردوا به من الحد دليلا
على موضع الخلاف فيقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العالم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز
عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها واستحالة الكذب منها كالملجاء عند كل العقلاء وحاجته الى
التفتيش والتصرف لا العلم بذلك والداعي اليه قوية والبواعث على فعله متوفرة وقد حصل للعقلاء
هذا العلم وهذا الفرق قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكروه انه صارف لهم فاذا لا يجب خلو مخالفينا
من هذه العلوم لاجل ما ادعي من الاعتقاد وقيل انه صارف لانا قد بينا انه غير ممتنع ان يكون العلم بما
قلناه قد سبقه وتقدم عليه ويلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر
الى المحدث لانه يعتقد ان العلم بذلك ضروري واعتقاده ذلك صارف له عن النظر فيجب ان لا يكون عالما بذلك
ويجوز ان يكون غير عارف بالله تعالى وصفاته واحواله فاي شيء قالوه فيه قلنا مثله فيما تعلقوا به
وفي الناس من قال ان العلم الحاصل عند الاخبار متولد عنها وهو من فعل فاعل الاخبار والذي يدل على
بطلان هذا المذهب انه لو كان العلم الحاصل عند الاخبار متولدا لوجب ان يتولد عن خبر اخر المخبرين لان
العلم عند ذلك يحصل فلو كان كذلك لوجب ان يكون لو اخبرنا ابتداء ان يحصل لنا العلم بخبره لان خبره هو
الموجب للعلم وكان يجب اذا اخبرنا عما يعلم باستدلال ايضا ان يحصل لنا العلم به كما يحصل لنا العلم بما يعلم
ضرورة لان خبره هو الموجب واختلاف حال الذي كونه عالما ضرورة واستدلالا لا يؤثر في ذلك فاذا بطل ذلك
ثبت ما قلناه فان قيل اذا جوزتم حصول هذا العلم ضرورة فما شرايطه وهل هي التي ادعاها البصريون
ام لا قيل الشرايط التي اعتبروها نحن نعتبرها ونعتبر شرطا اخر لا يعتبرونه فالشرايط التي اعتبروها هي
ثلثة منها ان يكون المخبرون اكثر من اربعة ولا يقطعون على عدد منهم دون عدد ومنها ان يكونوا
عالمين بما يخبرونه ضرورة ومنها ان يكونوا ممن اذا وقع العلم بخبر عدد منهم ان يقع العلم بكل عدد
مثلهم واما ما نختص به فهو ان نقول لا يمتنع ان يكون من شرطه ان يكون من يسمع الخبر لا يكون قد سبق الى
اعتقاد يخالف ما تضمنه الخبر لشبهة او تقليد ونحن نستدل على وجوب جميع ذلك ان شا الله وانما قلنا لا بد

ان يكونوا

ان يكونوا اكثر من اربعة لانه لو جاز ان يقع العلم بخبر اربعة لكان شهود الزنا اذا شهدوا بالزنا وهم اربعة
كان يجب ان يحصل العلم للحاكم بصحة ما شهدوا به ان كانوا صادقين ومتى لم يحصل له العلم علم انهم
كاذبون فكان يجب ان يرد شهادتهم ويقيم حد القذف عليهم وان كان ظاهرهم ظاهر العدالة مزكين
وقد اجمع المسلمون على خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول انهم لا ياتون بلفظ الخبر فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم
لانه لا اعتبار عندنا بالالفاظ لانه لو اخبر المخبر بالعجمية او النبطية لكان كاخباره بالعربية بل لو عرف
وقصد المشير لكان حاله حال المخبر في وجوب العلم عنده فما ذكروه لا يصح وليس لهم ايضا ان يقولوا ان الشهود
يشهدون مجتمعين غير مفترقين وكونهم كذلك يوجب ان يكونوا في حكم من تواطأ على ما اخبر به ومن
شرط من يقع العلم بخبرهم ان لا يتواطؤا فلذلك لا نعلم بشهادتهم وذلك ان هذا فاسد من وجهين احدهما
انا لو فرقنا الشهود وهو الافضل عندنا لما وقع العلم بخبرهم فكونهم مجتمعين ككونهم مفترقين في انتفا
العلم عند شهادتهم والوجه الاخر انا لا نجعل من شرط من يقع العلم بخبره ان لا يتواطؤا لان ذلك انما يشترط
في الخبر الذي يستدل على صحة مخبره دون ما يقع العلم عنده ضرورة ولا فرق فيما يخبرون به بين ان يكونوا
مجتمعين او مفترقين او متواطئين او غير ذلك اذا علموا ما اخبروا به ضرورة في وجوب حصول العلم عند
خبرهم ولولا هذا الدليل لما وقف على اربعة ايضا فكان يجب ان يحصل عند كل عدد دون ذلك كما ان ما زاد
على اربعة لم يقف على عدد دون عدد بل جوزنا ان يحصل العلم عند كل عدد زاد على الاربعة فنظير هذا
ان يجوز حصول العلم عند كل عدد دون الاربعة لانه ليس هاهنا دليل على وجوب مراعاة هذا العدد
المراعاة فلما لم يقطع على ما زاد عددا زاد على الاربعة لفقد الدليل على ذلك فكذلك هاهنا وقول من قال
انهم عشرون تعلقا بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وانه لما اوجب الجهاد عليهم وجب ان يكونوا
ممن اذا دعوا الى الدين علم ما دعوا اليه لا يصح من وجهين احدهما ان البغية بالاية التنبيه على وجوب
ثبات العشرة للعشرين لا ايجاب الجهاد على هذا العدد بل قد اتفقت الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا كان
لغنا ولم يوجب وقوع العلم بخبره والوجه الثاني ان ما يدعون اليه من الدين معلوم بالاستدلال ونحن
نبين ان ما يعلم بالدليل لا يقع العلم بخبرهم وان كثروا ولا يمتنع ان يكونوا عالمين به ضرورة واما من
قال انهم سبعون مثل عدد الذين احضرهم موسى عليه السلام عند الميقات لانه انما احضرهم ليقوم بخبرهم حجة
على غيرهم لا يصح ايضا لاحد الوجهين الذين ذكرناهما في الشبهة الاولى ولانه لا يمتنع ان يكون من دونهم

بمنزلتهم سيما وخبرهم مسموع عن ربه كان يغني عن خبرهم فاذا جاز ان يختار موسى من اذ خبره يغني عن خبرهم
فيجب ان يكون اختيار السبعين وان لم يقع العلم بمن دونهم او لم يقع العلم بخبرهم اصلا كذلك فمن
اين ان سبب اختيارهم كما ادعاه السائل فاما من اعتبر الثلثمائة لانهم العدد الذين جاهدوا مع
النبي ص في غزاة بدر فليس له تعلق بوقوع العلم بخبرهم والكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين الاولين
واما الشرط الثاني وهو انه يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة فانما اعتبرناه لان جماعة المسلمين
يخبرون الملحدة بان الله تعالى واحد ويخبرون اليهود والنصارى بنبوة نبينا ع فلا يحصل لهم العلم
بصحة ذلك ويخبر بعضهم عن البلدان وما اشبهها فيحصل العلم بخبرهم والعلة في ذلك على التقريب ان
العلم الضروري لو وقع بذلك لادى الى ان يكون حال المخبر اقوى من حال المخبر وهذا لا يجوز واذا لم يقع
العلم بخبر من يعلم ما اخبر عنه باكتساب فبان لا يقع بخبر من لا يعلم المخبر عنه اصلا من المقلدين و
المخبتين اولى واحرى فاما الشرط الثالث وهو ان كل عدد وقع العلم عن خبرهم فيجب ان يطرد
العادة فيه فيقع العلم عند كل عدد مثله اذا ساووهم في الاخبار بما علموه ضرورة وانما قلنا ذلك
لانا لو جوزنا خلاف ذلك لم نامن ان يكون في الناس من يخبره الجماعة الكثيرة ولا يعلم بخبرها وهذا
يوجب ان نصدق من اخبر عن نفسه مع مخالطته للناس انه لا يعلم ان في الدنيا مكة بل يجب ان نصدق
المقيم في الجانب الشرقي انه لا يعلم الجانب الغربي اذا لم يعبر اليه وذلك سفسطة لا يصير اليها عاقل
فاما الشرط الذي يختص بمراعاته وانما قلنا انه لا يمتنع لانه اذا كان هذا العلم مستندا الى العادة وليس
بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة وناقصة بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة و
اجرى به العادة وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط لئلا يقال اي فرق بين خبر البلدان والاخبار
الواردة بمعجزات النبي م سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك واي
فرق ايض بين اخبار البلدان وبين خبر النص الجلي الذي ينفرد بنقله الامامية والا اجزتم ان يكون
العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وما اشبهها وليس يمتنع ان يكون التسبق
الى اعتقاد مانعا من فعل العلم الضروري بالعادة كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر
عند مخالفينا مانع من توليد النظر العلم واذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فالاولى ان يجوز فيما طريقه
العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا الآن لا يفعل العلم الضروري عن سبق الى الاعتقاد لنفي ذلك المعلوم

ويفعل

ويفعل لمن لم يسبق وهذا يقتضي ان يفعل العلم الضروري بالنص الجلي للشيعة لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد
بخلافه وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها وذلك انه يمكن ان يقال ان المعلوم في نفسه اذا كان
من باب ما يمكن السبق الى الاعتقاد لنفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر عادة الله تعالى بفعل العلم الضروري
به وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا تعترض بشبهة في مثله كالخبر عن البلدان
جاز ان يكون العلم به ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه وليس لاحد ان يقول اخبروا ان يكون في العقلاء المخالطين
لنا السامعين للاخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له فاذا اخبركم بانه
لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله كان صادقا وذلك انا
نعلم ضرورة انه لا داعي للعقلاء يدعوهم الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث
ولا شبهة تدخل الى مثل ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص لان كل ذلك مما يجوز السبق فيه
الى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة وليس من شرط المخبرين ان يكونوا مؤمنين ولا ان يكون فيهم
حجة حتى يقع العلم بخبرهم لان الكفار قد يخبرون عن اشياء يعلمونها ضرورة فيحصل لنا العلم عند
خبرهم فلو كان ذلك شرطا صحيحا لاستحال ذلك وليس ايض من شرط وقوع العلم تصديق جميع
الناس لخبرهم لان العلم بتصديقهم كلهم لا يقع الا بمشاهدتهم وذلك متعذر او بالخبر عن حالهم و
ذلك يوجب وقوع العلم بخبر طائفة وان لم نعلم ان غيرهم مصدقون لهم وهذه الجملة كافية في
جواز ان يعلم مخبر الاخبار ضرورة واكتسابا واما الاخبار التي يعلم مخبرها استدلالا فقد ذكر سيدنا
المرتضى ادام الله علوه جملة في هذا الباب في كتابه الذخيرة انا اذكرها بالفاظه لانها كافية في هذا الباب
والزيادة عليها يطول به الكتاب قال الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك
العقلاء فيه وجاز وقوع الشبهة فيه فهو ان يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة الحد لا يصح معه ان
يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد وان يعلم مضافا الى ذلك انه لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطي
وما يقوم مقامه ويعلم ايض ان اللبس والشبهة زائلان عما اخبروا عنه هذا اذا كانت الجماعة
تخبر بلا واسطة عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار هذه الشروط المذكورة في جميع
من اخبرت عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء الى نفس المخبر وتاثير هذه الشروط في العلم بصحة المذكورة صح
الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم تبلغ من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه انه لا يجوز ان يتفق الكذب

منها عن المخبر الواحد لم نامن ان تكون كذبت على سبيل الاتفاق كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين ولذا لم
يعلم ان التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها جوزنا ان يكون الكذب وقع منها على سبيل التواطي
والشبهة ايضا تدعو الى الكذب وتجمع عليه كاخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة
لاجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع
اللبس والشبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد في ان الشبهة قد يصح اعتراضها
في الامرين الا ترى ان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عم وقتله لما التبس عليهم
الامر فيه وظنوا ان الشخص الذى راوه مصلوبا هو المسيح عم ودخلت الشبهة عليهم لان المصلوب
قد يتغير حليته ويتبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به ولبعد المصلوب ايضا عن التامل تقوى
الشبهة في امره والوجه في اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات المتوسطة بيننا وبين المخبر لان ذلك
لو لم يكن معلوما في جميعهم جوزنا كون من ولينا من المخبرين صادقا عن من خبر عنه من الجماعات
وان كان الخبر في الاصل باطلا من حيث لم يتكامل الشرايط في الجميع ومتى تكاملت هذه الشروط
فلا بد من كون الخبر صدقا لانه لا ينفك من كونه صدقا او كذبا ومتى كان كذبا فلا بد ان يكون وقع
اتفاقا او للتواطؤ او لاجل شبهة واذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه صدقا فاما الطريق
الى العلم بثبوت الشرايط فنحن نبينه اما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز ان يقع من
الجماعات والعلم بحال الجماعة وان ذلك لا يتفق منها وانها مخالفة للواحد والاثنين ضرورة لا يدخل
على عاقل فيه شبهة ولهذا اجزنا ان يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بان الامام تنكس على ام
راسه من المنبر كاذبا ولا يجوز ان يخبر عن مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع
او جماعة منهم كثيرة الا التواطؤ او ما يقوم مقامه وقد يشبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة
اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص واكل شيء
معين من غير سبب جامع وشبهه ايضا بما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد او الجماعة من غير
علم من امور كثيرة فيقع الخبر بالاتفاق صدقا وجواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ
مفارق لاخبارها بالكذب من غير سبب جامع لان الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع
من تواطؤ وما يقوم مقامه وعلم المخبر بكون الخبر صدقا داع على اليه باعث عليه وليس كذلك

الكذب

الكذب لان الكذب لا بد في اجتماع الجماعة عليه من امر جامع لها ولم يستحل دون ان يخبروا بذلك وهم صادقون
من غير تواطؤ واما الطريق الى العلم بفقد التواطؤ على الجماعة فربما كان كثرة الجماعات يستحيل معها
التواطؤ عليها مراسلة او مكاتبة وعلى كل وجه وسبب لانا نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز
ان يتواطؤا جميع اهل الشام لا باجتماع ومشافهة ولا مكاتبة او مراسلة على ان التواطؤ فيمن يجوز
ذلك عليه من الجماعة مشافهة او مكاتبة او مراسلة لا بد بمجرى العادة من ان يظهر لمن خالطهم
ظهورا يشترك كل من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه واما يقوم
مقام التواطؤ من الاسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه فلا بد ايضا من ظهوره
وعلم الناس به لان الجماعة لا تجتمع على الامر الواحد لاجل خوف السلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية
الظهور وما هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه واما ما به يعلم به
ارتفاع اللبس والشبهة عن مخبر الخبر الذى اخبرت به الجماعة فهو ان تخبر الجماعة عن امر مدرك
اما بمشاهدة او مسموع ويعلم انتفاء اسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب
التباس المدركات معلومة محصورة يعلم انتفاؤها حيث ينتفي ضرورة فاما ما به يعلم ثبوت
الشرايط التى ذكرناها في الطبقات التى تروى الخبر فهو ان العادات جارية بان المذاهب والاقوال
التى تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بد ان يعرف ذلك من حالها ويفرق العقلا
المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها وقوتها ولهذا علم علم الناس كلهم
ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن جرى مجراهم وفرق العقلا من سامعي
الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت هذه الجملة التى ذكرناها في صفة
الخبر الذى لا بد ان يكون المخبر به صادقا من طريق الاستدلال بينا عليها صحة ذلك المعجزات و
النصوص على الائمة عليهم السلم على ما نذهب اليه وغير ذلك من احكام الشريعة وغيرها فاما خبر
الله تعالى فانما نعلم صدقه اذا علمنا انه لا يلغز في اخباره ولا يريد بها غير ظاهرها ولا بد ان عليه
وانه لا يجوز عليه الكذب ولا لا يعلم ذلك من حاله الا من علم انه عالم بقبح القبيح وغني عن فعله
فانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح وقد بينا جملة من القول فيه واما خبر الرسول عم فانه يعلم
به صدقه لان العلم بمعجزة قد دل على انه رسول الله ولا يجوز ان يرسل الله من يكذب فيما يؤديه

وقد امرنا بتصديقه في كل اخبار ن م فيجب ان يكون صدقا لان تصديق الكذاب قبيح والله تعالى عن ذلك فعلم عند
ذلك ان اخبارهم صدق والقول في اخبار الامام القائم مقامه كالقول في اخباره لان الدليل الدال على وجوب
عصمته امننا من وقوع القبائح من جهته وفي ذلك امان من ان يكون خبره كذبا واما الامه اذا اعتبرناها
فانما نعلم بخبرها لما تقدم لنا من العلم بكون المعصوم فيها واما خبر الواحد بمحضر من الجماعة الكثيرة
وادعاؤه عليهم المشاهدة كنحو من ينصرف من الجامع ويخبر بوقوع الامام من المنبر ويدعي على جميع
المنصرفين من الجامع مشاهدة ذلك ويعلم انه لا صارف لهم عن تكذيبه فمتى لم يكذبوه علمنا انه صادق
لانه لو لم يكن صادقا لانكروه على مقتضى العادة فاما خبر المخبر بحضرة النبي صم عن الشيء اذا لم ينكر
عليه فان كان هذا المخبر يدعي المشاهدة لذلك ولم ينكر عليه فذلك دليل على صدقه وان اطلق الخبر اطلاقا
فانه لا يدل على ذلك واما الامة اذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت به فذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن
صحيحا لادى الى اجتماعها على خطأ وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى تلقت الخبر بالقبول
ولم تصدق به فذلك لا يدل على صحته لان هذا اكثر اخبار الاحاد واما الخبر اذا روي وعملت الامة بأجمعها
بموجبه لاجله فعند من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد ينبغي ان يكون دالا على صحته لانه لو لم يكن صحيحا
لادى الى اجماعهم على العمل به وهو خطأ وذلك غير جائز عليهم واما من قال يجوز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه
ان يقول ان ذلك دال على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجمعوا عليه وان لم يكن
صحيحا في الاصل كما انهم يجوزون ان يجمعوا على شيء من طريق الاجتهاد عندهم وان لم يكن طريق ذلك العلم
واما الخبر اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكروا على من لم يعمل به فان كان الذي لم يعمل
علم انه امام او الامام داخل في جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل فيهم علم
ان الخبر صحيح لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر وهذه الجملة كافية في هذا الباب
في ان الاخبار المروية ما هو كذب والطريق الذي به يعلم ذلك من المعلوم الذي لا يتخالج فيه شك ان
في الاخبار المروية عن النبي صم كذبا كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول فيه ومن
قال انها كلها كذب فكذلك لفقد الدلالة على كلا القولين وقد توعد النبي صم على الكذب عليه
بقوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وتجنب كثير من الصحابة الرواية نحو الزبير والبراء بن
عازب لما تبينوا انه وقع فيها الكذب فروي عن البراء انه قال سمعنا كما سمعوا لكنهم رووا ما لم يسمعوا

حكم م

وروى

وروي عن شعبة انه قال نصف الحديث كذب ولاجل ما قلناه حمل اصحاب الحديث نفوسهم على نقد الحديث
وتمييز الصحيح منه من الفاسد وليس لاحد ان يقول انما يتعلق بالدين اذا لم تقم به الحجة وجب القطع على
كذبه كما نعلم كذب المدعي للنبوة اذا لم يظهر عليه المعجز وذلك انه لا يمتنع ان يتعبد بالخبر وان لم تقم
به الحجة كما تعبد بالشهادات وان لم يعلم صحتها ولا يجوز ان يتعبد بتصديق نبي ولا علم له او بتصديق
كذاب فلذلك كذبنا المدعي للنبوة اذا لم يكن معه معجزة وغاية ما في هذا ان لا يجب العمل به وليس اذا لم يجب
العمل به وجب القطع على كذبه بل ينبغي ان يتوقف فيه الى ان يدل دليل عقلي او شرعي على كذبه او كذب
نقيضه فاما الطريق الذي به يعلم كذب الخبر سواء اوجب العلم ضرورة او اكتسابا ويفارق الكذب في هذا
الباب الصدق لانا بالخبر نعلم صدق المخبر ولا نعلم به كذبه بل العلم بكذبه يحتاج الى امور اخر والاخبار على
ضربين احدهما يعلم كونه كذبا ضرورة وهو ان يعلم ضرورة ان مخبره على خلاف ما تناوله فيعلم انه
كذب ولذلك قلنا ان المخبر عن كون فيل بحضرتنا يعلم بطلان خبره بالاضطرار لانه لو كان هناك
فيل لرأيناه والضرب الاخر يعلم كونه كذبا باكتساب وهو كل خبر يعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله بدليل
عقلي او بالكتاب او السنة او الاجماع ويعلم ذلك بان يكون لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة به على
المكلفين او بعضهم فاذا لم تقم به الحجة علم انه باطل والعلة في ذلك ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف عبادم
فعلا ولا يزيح عليهم في معرفته فاذا صح ذلك وكان ذلك الفعل مما طريقه العلم لا العمل او مما علم
بالدليل انه مما يجب ان يعلمه المكلف وان كان طريقه العمل فيجب ورود الخبر به على وجه يعلم مخبره اذا
لم يعرض من جهة المكلفين ما يمنع من وروده فاذا لم يكن ذلك حاله علم بطلانه اللهم الا ان يكون
هناك طريق اخر يعلم الله به صحة ما تضمنه ذلك الخبر فيستغني بذلك الطريق عن الخبر ولا يقطع
على كذبه ولذلك نقول ان الخبر اذا صار بحيث لا تقوم به الحجة قام قول الامام في ذلك مقامه اذا اوجب
العلم وصارت الحجة به قوية دون الخبر والعلة في ذلك ان ما تضمنه الخبر اذا كان من باب الدين
ومصلحة المكلف فلا بد ان يكون للمكلف طريق الى العلم به فان كان حاصلا من طريق النقل والا فما
ذكرناه من قول الامام لانه ان لم يكن احد هذين ادى الى ان لا يكون للمكلف طريق يعلم به ما هو مصلحة
له وذلك لا يجوز ومنها ان المخبر عنه مما لو كان على ما تناوله الخبر لكانت الدواعي تقوى الى نقله وقد جرت العادة بتعذر كتمانه فاذا لم ينقل ذلك نقل مثله علم كذبه وهو ان يخبر المخبر بحادثة

ادى م

غليمة وقعت في الجامع ورؤية الهلال والسماء مصحية فانه اذا لم يظهر النقل فيه علم انه كذب ومنها ان تكون
الحاجة في باب الدين الى نقله ماسة فاذا لم ينقل نقل نظيره في هذا الباب علم انه كذب نحو ما يقول لو ان
العرب لو عارضت القران لوجب نقله كنقل نظيره لان الحاجة الى نقله كالحاجة الى نقل القران ومحلهما في
قرب العهد سواء ولذلك نقول انه لا يجوز ان يكون للنبي ص شرايع اخر لم تنقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل
نظيرها للمساواة بينها في الحاجة اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقله كلها
مرتفعة يجب ذلك فاما اذا جوزنا ان يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من خوف او ما يجري مجراه لم يجب
القطع على كذبه ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم اكثر الفضايل المروية لامير المؤمنين ع والنص عليه
والعلة فيها ما قلناه من اعتراض موانع من خوف وتقية وغير ذلك فاما ما يعم البلوى به وما يقع في	اوما وقع
الاصل شايعا ذايعا لا يجب نقله على وجه يوجب العلم ما لم يعرض فيه ما يمنع من نقله فمتى لم يعرض فيه
هناك ما يمنع من نقله وكان في الاصل شايعا ذايعا علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره يقتضي الجبر او
التشبيه او امر علم بالدليل بطلانه ولا يمكن تاويله على وجه يطابق الحق غير متعسف ولا بعيد من
الاستعمال وجب القطع على كذبه فان امكن تاويله على وجه قريب او على ضرب من المجاز جرت العادة
باستعماله لم يقطع على كذبه فاما ما تكلفه محمد بن شجاع البلخي من تاويل الاخبار الواردة من الجبر والتشبيه
من التعسف والخروج عن بعد الاستعمال لا يحتاج اليه لانه لو ساغ ذلك لم يكن لنا طريق نقطع على
كذب احد وذلك باطل والفايدة في نقل ما علم كذبه هو ان يتخصص المنقول من الاحاديث ليعلم
ان ما ادخل فيه معلوم كما خص الخلاف في الفقه ليعلم به الخلاف الحادث فيطرح ولا يلتفت اليه وليس
لاحد ان يقول ان في تجويزك الكذب على هذه الاخبار او في بعضها طعنا على الصحابة لان ذلك يوجب
تعمدهم الكذب في ذلك انه لا يمتنع ان يكون وقع الغلط في بعض الصحابة لانه ليس كل واحد منهم معصوما
لا يجوز عليه الغلط في نقله وانما يمتنع من اجتماعهم على الخطاء دون ان يكون ذلك ممتنعا من احادهم
وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من النبي ص فلا يكتبونه ويسهون عنه او عن بعضه فيقع الغلط في
نقله وايضا انهم كانوا يحضرونه عليه السلم وقد ابتدا الحديث فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده
فيتغير معناه لذلك ولذلك كان نعم اذا احس برجل داخل ابتدا الحديث ولهذا انكرت عايشة على من
روى عن النبي ع انه قال الشوم في ثلاثة الفرس والمراة والدار وذكرت انه ع كان حاكيا لذلك فلم يسمع الراوي

اول

اول كلامه وكذلك خطاء من روى عنه ع انه قال التاجر فاجر وان ولد الزنا شر الثلثة وذكرت ان كلامه
خرج على تاجر قد دلس وولد زنا سب امه وعلى هذا الوجه انكرت وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان
الميت ليعذب ببكاء اهله عليه وغير ذلك فقالا ذهل ابن عمر وانما قال ع ان الميت ليعذب وان اهله
يبكون عليه وقد كان منهم من ينقل الحديث بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه
التي ذكرناها اوكد ما ينفي الطعن عن ناقل الخبر وان كان كذبا واما من تاخر عن زمان الصحابة والتابعين
فلا يمتنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمدا او يكون غرضه الافساد في الدين كما روي عن عبد
الكريم ابن ابي العوجا انه لما صلب وقتل قال اما انكم ان قتلتموني لقد ادخلت في احاديثكم اربعة الف حديث
مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة والملحدين فكيف الصورة في الباقين فاما الاخبار التي هي من باب العمل كا
الاخبار الواردة في فروع الدين فسنذكر القول فيها ان شاء الله تعالى في الفصل الذي يليه	فصل
في ذكر جملة
الواحد وجملة من القول في احكامه اختلف الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام انه كان يقول انه يوجب العلم
الضروري اذا قارنه سبب وكان يجوز في الطايفة الكثيرة ان لا يحصل العلم بخبرها وحكي عن قوم من اهل
الظاهر انه يوجب العلم وربما سموا ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون من العلماء من المتكلمين والفقهاء
الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل به ومنهم من قال يجب العمل به واختلف من قال لا يجوز
العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا وقال الاخرون انه لا يجوز العمل به شرعا لان العبادة لم ترد به وان كان
جايزا في العقل ورودها به وربما قالوا وقد ورد السمع بالمنع من العمل به واختلف من قال يجب العمل به
فمنهم من قال يجب العمل به عقلا وحكي هذا المذهب عن ابن شريح وغيره وقال اخرون انما يجب العمل به شرعا
والعقل لا يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب العمل به ولم
يراع في ذلك عددا ومنهم من راعى في ذلك العدد وهو ان يكون رواته اكثر من واحد وهذا المذهب هو المحكي عن
ابي علي والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب العلم وان كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلا وقد ورد
جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطايفة المحقة ويختص
بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها وانا ابتدي اولا فادل على فساد هذه المذاهب
التي حكيناها ثم ادل على صحة ما ذهبت اليه اما الذي يدل على ان خبر الواحد لا يوجب العلم انه لو اوجب العلم
يوجب كل خبر واحد اذا كان المخبر صادقا فاما المخبر به مضطرا ولو كان كذلك لوجب ان يعلم صدق احد المتنازعين

وكذب الاخر وكان يجب ان لا يصح الشك في خبر النبي صلى الله عليه انه اسرى به الى السماء وقد علمنا خلاف ذلك لانا لا نعلم صدق احد التاليين عنين
ويجوز ان يدخل الشبهة في نبوة النبي عليه السلام فلا يعتقد صحة نبوته فيشك في خبره عن الاسرى ولو كان يوجب العلم
الضروري لما صح ذلك ولكان يجب ايضا ان يحصل لنا العلم بصدق كل رسول ادعى رسالة بعضنا الى بعض لان ذلك
يعلم ضرورة فكان يجب حصول العلم به وقد علمنا خلاف ذلك فاذا ابطل جميع ذلك علم انه لا يوجب العلم فاما
ما اعتبره النظام من اقتران السبب به فليس يخلو من ان يقول يقع العلم به وبالسبب جميعا او يقول ان العلم يقع
به بشرط ان يقارنه السبب او يقول ان العلم يقع به الا ان لا يكون السبب حاصلا وكل هذه الوجوه يبطل لانه يوجب
ان لا يمتنع ان تخبر الجماعة العظيمة عن الشيء ولا يقترن بها ذلك السبب فلا يحصل عند خبرها العلم وهذا يؤدي
الى تجويز ان نصدق من يخبرنا عن نفسه بانه لا يعلم ان في الدنيا مكة مع اختلاطه بالناس ونشوه بينهم وقد
علمنا خلاف ذلك فاما ما يذكره من مشاهدة من يرى مخرق الثياب يلطم على وجهه وقد كان علم ان له عليلا ويخبره
بموته انا نعلم عند خبره انه ميت دعوى لا برهان عليها لان مثل ذلك قد يفعله العقلاء لاغراض كثيرة ثم
ينكشف الامر من خلاف ذلك فمن اين ان الذي يعتقده عند خبره علم لا يجوز التشكك فيه فاما من قال انه لو لم يوجب
العلم لما صح ان يتعبد به لان العبادة لا يصح الا بما نعلمه انما كان يدل لو ثبت ان العقل لا يجوز العبادة بما طريقه
الظن ثم يثبت انه تعبد به ولم يثبت لهذا القائل واحد من الامرين فلا يصح التعلق به فاما تعلقه بقوله وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون لا يدل على ايجاب خبر الواحد من العلم لان معنى الاية النهي عن الكذب على الله تعالى وليس
من عمل بخبر الواحد يضيف الى الله تعالى انه قد قال ما تضمنه الخبر وانما يضيف اليه انه تعبده بالعمل بما تضمنه الخبر
وذلك معلوم عنده بدليل دل عليه فيسقط بجميع ذلك هذا المذهب ولو كان خبر الواحد يوجب العلم لما كان اختلاف
الناس في قبوله وشكهم في صحته صحيحا ولا صح التعارض في الاخبار ولا احتيج الى اعتبار صفات الراوي ولا ترجيح
بعض الاخبار على بعض وكل ذلك يبين فساد هذا المذهب فاما تسمية من سماه علما ظاهرا فرباعبر عن الظن
بانه علم لان العلم لا يختلف حاله الى ان يكون ظاهرا او باطنا فان اراد ذلك فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به فاما من
قال لا يجوز العمل به عقلا فالذي يدل على بطلان قوله ان يقال اذا تعبد الله تعالى بالشيء فانما يتعبد به لانه مصلحة لنا و
ينبغي ان يدلنا عليه وعلى صفته التي اذا علمنا عليها كانه مصلحة لنا وصح منا اداؤه على ذلك الوجه ولا يمتنع ان
تختلف الطرق التي بها يعلم ان الله سبحانه تعبدنا به كما لا يمتنع اختلاف الادلة التي بها يعلم صحة ذلك فاذا
صحت هذه الجملة لم يمتنع ان يدلنا على انه قد الزمنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا علمنا على صفته لمنا

انه

انه صادق كعلمنا انه تعبدنا بما انزله من القران وان كان احدهما قد علق بشرط والاخر لم يعلق به واذا صح هذا وكان
صورة الخبر الواحد هذه الصورة فيجب ان لا يمتنع ورود العبادة بالعمل به والذي يبين ذلك ايضا ورود العبادة
بالشهادات وان لم يعلم صدقهم وجرى وجوب الحكم بقولهم في انه معلوم مجرى الحكم بما علمناه وبقول الرسول
وليس لاحد ان يقول اذا لم يصح ان يتعبد الله تعالى بالقبول من النبي عليه السلام بلا علم معجز يظهر عليه فبان لا يجوز القبول
من غيره اولى وذلك ان فقد ظهور العلم على الرسول يقتضي الجهل بالمصالح التي لا يعلم الا من جهته وليس في
فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك لانه يصح ان يعلم بقول النبي صلى الله عليه وجوب ما اخبر به الواحد فيصير في حكم علم قد
ظهر عليه وان جوزنا كونه كاذبا فيه لانه لا يمتنع ان تكون المصلحة لنا في العمل به وان كان هو كاذبا كما لا يمتنع ان
يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق اذا خوفنا الواحد من سبع فيه او لص وان كان كاذبا ثم هذا يوجب عليه الحكم
بشهادة الشهود مع تجويز ان يكونوا كذبة كما لا يقبل من الرسول الشريعة الا بمعجز يدل على نبوته فان قالوا ولم
لا يجوز ان يعلم ايضا بقول نبي متقدم وجوب تصديق نبي اخر يجيء بعده والعمل بما معه مثل ما قلتموه في خبر
الواحد انه يعلم وجوب العمل به بقول الرسول صلى الله عليه قيل له ان كان سؤالك عن وجوب العمل بما يجيء به انسان في
المستقبل فهذا هو معنى قبول الخبر الواحد وجواز العمل به بعينه فذلك جائز وان كان سؤالك عن تصديق
نبي يجيء فذلك طريقه العلم لا العمل فلا يجوز ان يعمل بقوله لانا بينا ان خبر الواحد لا يوجب العلم اللهم الا ان نفرض
المسئلة فيقال ان النبي المتقدم ينص لنا على صفة من يدعي النبوة ويقول من كان عليها وادعى النبوة فاعلموا
انه صادق فان ذلك جائز ويكون ذلك نصا على نبوته وهادلا على صدقه دل على تصديق هذا وان كان بواسطة
فيبطل بهذا التجويز جميع ما تعلق به في هذا الباب فان قالوا لو جاز قبول خبر الواحد في الفروع لجاز ذلك في
الاصول وفي ثبوت القران لان جميع ذلك من مصالح الدين فاذا لم يصح ذلك في بعضه لم يصح في سائره قيل له انه
ما كان يمتنع ان يتعبد بقبول خبر الواحد في اصول الدين كما تعبدنا الان بقبوله في فروعه وان كان لا بد من قيام
الحجة ببعض الشرايع فاما اثبات القران فان كان ما يرد على مثل القران وعلى صفته في الاعجاز صح ان يتعبد
به لان كونه على هذه الصفة يوجب العلم وان كان ما يرد لا يكون بصفة القران في الاعجاز فانه لا يمتنع ايضا
ورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قران مثل ما قلناه في خبر الواحد وكذلك ما كان يمتنع ان يتعبد
بتخصيص عموم القران ونسخه بخبر الواحد وان كان لم يقع ذلك اصلا لان الكلام فيما يجوز من ذلك
وما لا يجوز فليس لاحد ان يقولوا وجبوا العمل به كما اجزتموه لان ايجاب العمل يحتاج الى دليل منفصل من دليل

الجواز فاما من ذهب الى ان العباده لم ترد به فان اراد انها لم ترد به بالاطلاق فهو مذهبنا الذى اخترناه وان اراد انها
لم ترد على التفصيل الذى فصلناه فسنذكر نحن فيما بعد على ورود العبادة به اذا انتهينا الى الدلالة على صحة ما اخترناه
واما من قال ان العبادة منعت منه وتعلقهم به فى ذلك بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله ولا تقف ما ليس
لك به علم وما اشبه ذلك من الايات فقد بينا تاويل الاية الاولى فاما قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم فلا
يدل على ذلك ايضا لان من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دله دليل على وجوب العمل به من الكتاب والسنة او
الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم وانما الاية مانعة من العمل بغير علم اصلا وقد بينا انا لا نقول ذلك لان من
علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو عالم بما يعمل به فسقط التعلق بهذه الاية ايضا واما من اوجب العمل به عقلا
فالذى يدل على بطلان قوله انه ليس فى العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد
فيها ما يدل على وجوبه فينبغى ان لا يكون واجبا وان يكون مبقا على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية على
المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد فى العقل فينبغى ان يكون مبقا على ما كان عليه فى العقل من الحظر
او الاباحة وليس لاحد ان يقول ان فى العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نامن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما
تضمنه الخبر يجب علينا التحرز منه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فخبرنا
مخبر ان فى الطريق سبعا او لصا او يخبرنا بالخسران الظاهر وجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فحكم خبر
الواحد فى الشريعة هذا الحكم وذلك ان الذى ذكروه غير صحيح من وجوه احدها ان الاعتبار الذى اعتبروه يوجب عليهم
قبول خبر من يدعى النبوة من غير علم يدل على نبوته لان العلة قايمة فيه وهى وجوب التحرز من المضار فاى فرق
فرقوا فى ذلك فرقنا بمثله فى خبر الواحد والثانى ان الذى ذكروه انما يسوغ فيما طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما
ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذه العلة اوجبنا بعثة الانبيا واظهار الاعلام
على ايديهم ولولا ذلك لما وجب ذلك كله والثالث ان خبر الواحد لا يخلو ان يكون واردا بالحظر او الاباحة فان ورد
بالحظر لا نامن ان تكون المصلحة فى اباحته وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا وكذلك ان ورد بالاباحة جوزنا ان
تكون المصلحة تقتضى حظره وان تكون اباحته مفسدة لنا فنقدم على ما لا نامن ان يكون مفسدة لنا لان الخبر
ليس بموجب للعلم فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز فى العقول وليس لاحد ان يقول اذا لم يكن فى السمع
دلالة على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل به بحكم العقل لانا متى لم نعمل به ادى الى ان تكون الحادثة لا حكم
لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن فى الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر او

الاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد فعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب واما من اوجب العمل به على ما يذهب اليه
مخالفونا فى الاحكام فالذى يبطله ان نقول اذا لم يكن فى العقل ما يدل على ذلك فالطريق الى ايجاب السمع وليس فى السمع
دليل على وجوب العمل بخبر الواحد على ما يذهبون اليه لان جميع ما يدعونه دليلا ليس فى شىء منه دليل على وجوبه ونحن
نذكر شبههم فى ذلك ونتكلم عليها بموجز من القول احدها استدلوا به على وجوب العلم بخبر الواحد قوله تعم فلولا نفر
من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قالوا فحث الله تعم كل
طايفة على التفقه واوجب عليهم الانذار والطايفة يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم فلولا انه يجب
العمل بخبرهم لما اوجب عليهم الانذار لانه لا فايدة فيه وربما قووا ذلك بان قالوا لما اوجب الله تعم على النبى الانذار
وجب علينا القبول لما وجب ولو لم يجب علينا القبول لما وجب عليه الانذار وهذه الاية لا دلالة فيها لان الذى يقتضيه
ظاهر الاية وجوب الانذار على الطايفة وليس فى وجوب الانذار عليهم وجوب القبول منهم لانه غير ممتنع ان يتعلق
المصلحة بوجوب الانذار عليهم ولا يتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضاف اليه شىء اخر الا ترى انه قد يجب
التحذير والانذار من ترك معرفة الله تعم ومعرفة صفاته وان لم يجب القبول من المخبر فى ذلك بل يجب الرجوع الى
ادلة العقل وما يقتضيه وكذلك يجب على النبى الانذار وان لم يجب القبول منه الا اذا دل العلم المعجز على صدقه
فيجب القبول منه فكذلك القول فى تحذير الطايفة انه يجب عليهم التحذير ويجب على المنذر الرجوع الى طريق العلم
وايضا يجب على احد الشاهدين اقامة الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته الا اذا انضاف اليه من يتكامل الشهادة
به ثم يعتبر ايضا بعد تكاملهم صفاتهم وهل هم عدول او لا حتى يجب عليه الحكم بشهادتهم وكذلك يجب على احاد
المتواترين النقل فيما طريقه العلم وان كان لا يحصل العلم بخبره ولا يجب علينا ان نعتقد صحة ما اخبر به الا
بعد ان ينضاف من يتكامل به التواتر اليهم فحينئذ يوجب العلم ولذلك نظاير كثيرة فى العقليات الا ترى انه قد يجب
على الواحد منا اعطا العطية الى غيره وان كان ذلك الغير لا يجوز له اخذها الا ترى ان من الجا غيره ظلما بتخويف القتل
الى اعطائه المال او الثياب يجب عليه اعطاؤه بحكم العقل خوفا من القتل ولا يجوز للظالم الملجى اخذ ذلك على
وجه من الوجوه وليس لاحد ان يقول ان هذا يبطل فايدة الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار
عليهم وذلك انا قد بينا انه قد يجب الانذار فى مواضع ذكرناها وان لم يجب القبول من المنذر لما بيناه فكذلك
القول فيما قالوه فاما حملهم ذلك على النبى فذلك دليلنا لانا قد بينا انه لا يجب القبول منه الا بعد ان يدل
العلم المعجز على صدقه فيجب القبول منه فنظير هذا ان يدل دليل على وجوب العمل بما انذروا به حتى يجب علينا

المراد به وفي هذا القدر كفاية في ابطال التعلق بهذه الاية واستدلوا ايضا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا اوجب علينا التوقف عند خبر الفاسق فينبغي
ان يكون خبر العدل بخلافه وان يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذا ايضا لا دلالة فيه لان هذا اولا استدلال
بدليل الخطاب وعند اصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل فعلى هذا المذهب لا يمكن الاستدلال بالاية ولو من
قال بدليل الخطاب فانه يقول لا يصح ايضا الاستدلال بها من وجوه احدها ان هذه الاية نزلت في شان فاسق اخبر
بردة قوم وذلك لا خلاف انه لا يقبل فيه ايضا خبر العدل لانه لا يجوز ان نحكم بارتداد اقوام بخبر الواحد العدل
الثاني ان تعليل الاية تمنع من الاستدلال بها لان الله تعالى علق خبر الواحد الفاسق فقال ان تصيبوا قوما بجهالة
وذلك قايم في خبر العدل لان خبره اذا كان لا يوجب العلم فالتجويز في خبره حاصل مثل التجويز في خبر الفاسق و
ليس لاحد ان يقول انى امنع من تجويز ذلك في العدل لانه لو كان ذلك جايزا لما علق بتجويز الجهالة بالفاسق لان
ذلك لا يصح من وجهين احدهما ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل
العلم وذلك لا يقوله احد والثاني انه ليس بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق
باولى ممن قال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب
لدليل والتعليل دليل فسقط على كل حال التعلق بالاية واستدل قوم بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى من بعد ما بيناه الاية وقالوا حظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار ووجوب ذلك
يقتضي وجوب القبول والا فلا فايدة في الاية وهذه الاية ايضا لا دلالة فيها من وجوه منها ما قدمناه في الاية
الاولى من ان ههنا مواضع كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر الا ان ينضاف
اليه امر اخر فكذلك القول في الاظهار ومنها انه ليس في الاية الا تحريم كتمان ما انزله الله تعالى في الكتاب
وظاهر ذلك يقتضي ان المراد به القران وذلك يوجب العلم دون خبر الواحد الذي لا يوجبه وليس لاحد ان
يقول فقد قال بعد ذلك والهدى فيدخل فيه ساير الادلة لان ذلك لا يصح من وجهين احدهما انه قال
بعد ذلك من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقد عاد الامر الى انه اراد به الكتاب والثاني انه يقتضي
وجوب اظهار ما هو دليل فيحتاج ان يثبت اولا ان خبر الواحد دليل بغير الاية حتى يتناوله قوله والهدى
فاذا لم يثبت دليل لا يمكن حمل الاية عليه واذا ثبت استغنى عن الاستدلال بالاية وقد استدل الخلق منهم
من الفقهاء والمتكلمين باجماع الصحابة بان قالوا وجدنا الصحابة قد عملت باخبار الاحاد وشاع ذلك فيما

بينهم

بينهم نحو ما روي عن عمر انه قبل خبر حمل بن مالك في الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه برايينا وخبر الضحاك في
توريث المراة من دية زوجها وخبر عبد الرحمن في اخذ الجزية من المجوس وكانوا في ذلك بين طايفتين طايفة
تعمل بهذه الاخبار والاخرى لا تنكر عليهم فلولا ان العمل بها كان صحيحا جايزا والا كانوا قد اجمعوا على الخطاء وذلك
لا يجوز والاستدلال بهذه الطريقة لا يصح من وجوه احدها ان هذه الاخبار التي رووها كلها اخبار احاد والطريق
الى انهم عملوا بها ايضا اخبار احاد لانها لو كانت متواترة لكانت توجب العلم الضروري عندهم ونحن لا نعلم
ضرورة ان الصحابة عملت باخبار الاحاد فاذا لا يصح الاعتماد على هذه الاخبار لان المعتمد عليها يكون اوجب العمل
بخبر الواحد وذلك لا يجوز ولا خلاف ايضا بين الاصوليين في ان وجوب العمل باخبار الاحاد طريقه العلم دون
الظن واخبار الاحاد قد دللنا على انها لا توجب العلم فسقط من هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة والثاني
انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار من اين لهم انهم عملوا بها من حيث كانت اخبار احاد ومن اجلها وما ينكرون
على من قال انهم عملوا لدليل دلهم على صحة ما تضمنته هذه الاخبار او قرينة اقترنت اليها اوجبت صحتها او يكون
العامل بها كان قد سمع كما سمع الراوي فلما روي له ذلك تذكر ما كان نسيه فعمل به لاجل علمه لا لاجل روايته
وليس لاحد ان يقول اذا عملوا عند سماع هذه الاخبار ولم يعملوا قبل ذلك علم ان عملهم لاجلها دون امر
اخر وبين ذلك قول عمر في خبر الجنين كدنا ان نقضي فيه برايينا وفي خبر اخر لولا هذا لقضينا فيه برايينا فبين
انه عدل عن الراي الى ما عمل به لاجل الخبر لا لاجل علمه او امر اخر وكذلك روي عنه انه كان ممن يرى المفاضلة
في دية الاصابع حتى اخبر عن كتاب عمرو بن حزم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في كل اصبع عشر من الابل فسوى بين الكل وفي
ذلك ابطال قول من قال جوزوا ان يكونوا عملوا بهذه الاخبار لامر اخر وذلك انه لا يمتنع انهم قبل رواية
هذه الاخبار لم يعملوا الا انهم كانوا ناسين لذلك فلما روي لهم الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لاجل
الذكر لا لاجل الخبر فاما قول عمر كدنا ان نقضي فيه برايينا فلا يمتنع ايضا ان يكون لما كان نسي الخبر وبعد
عهده به اراد ان يقضي برايه فيه فلما روي له الخبر تذكر ما تضمنه الخبر فرجع الى ما علمه واخبر انه لولا هذا
الخبر الذي كان سببا للتذكاره كاد ان يقضي برايه واما رجوعه الى كتاب عمرو بن حزم في الدية فان كتاب
عمرو بن حزم كان معلوما بين الصحابة وانه من املاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن طريق ذلك خبر الواحد فلاجل
ذلك رجع اليه والثالث انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها لم يكن ايضا فيه دلالة لانه ليس جميع الصحابة
عملوا بها وانما عمل بها بعضهم وليس فعل بعضهم حجة وانما الحجة في فعل جميعهم وليس لهم ان يقولوا انهم بين طايفتين

طائفة عملت بها وطايفة لم ينكر عليهم العمل بها فلو لم يكن صحيحاً لكانوا قد اجمعوا على الخطاء وذلك ان هذا
لا يصح من وجهين احدهما انه من اين لهم انهم حيث لم ينكروا كانوا راضين بافعالهم مصوبين لهم
فيما عملوا وما المانع من ان يكونوا كارهين لذلك منكرين بقلوبهم ومنع من اظهار ذلك بعض الموانع
وانما يمكن الاعتماد على سكوتهم اذا لم يكن لسكوتهم وجه يخرج الرضا فيحمل عليه فاما يمكن غير ذلك
فينبغي ان لا يقطع به على الرضا، وايضا فانما يجب عليهم انكار ذلك اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها
وغير ممتنع ان يكونوا شاكين في حال العاملين بها مجوزين لانهم عملوا بها الدليل دلهم على صحة هذه الاخبار
او لتذكرهم فلاجل ذلك لم ينكروهم والوجه الثاني انهم قد انكروا جميع العمل باخبار الاحاد الا ترى
الى ما روي عن ابي بكر انه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة وما روي
عن عمر انه لم يقبل خبر ابي موسى في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد وما روي عن علي عليه السلم
انه لم يقبل خبر ابن سنان الاشجعي وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ورد هذه الاخبار ظاهر بينهم كما ظهر بينهم
العمل بما ذكروه من الاخبار فان كان عملهم بما عملوه دليلا على جوازه فردهم لما ردوه يجب ان يكون
دليلا على المنع منه ولا فرق بينهما على حال وليس لاحد ان يقول نحن لا ننكر رد كثير من الاخبار اذا لم يكن
شرط وجوب القبول فيه ثابتا وذلك ان هذا التاويل في رد هذه الاخبار انما يسوغ اذا ثبت انهم عملوا
بخبر الواحد فاما ولما يثبت ذلك بل نحن في سبر ذلك فلا يمكن تاويل ذلك ولا فرق بين من تاول هذه
الاخبار وقال انهم ردوها لبعض العلل ليسلم له العمل بتلك الاخبار وبين من عكس ذلك فقال انهم عملوا
بتلك الاخبار لقيام دليل دلهم على ذلك غير نفس الاخبار لتسلم له ظواهر هذه الاخبار ولا فرق بينهما على
حال على ان هذه الطريقة التي اعتمدتموها توجب عليهم وجوب النسخ بخبر الواحد لانهم نسخوا القبلة بخبر الواحد
لانه روي ان اهل قبا كانوا في الصلوة متوجهين الى بيت المقدس فجاءهم مخبر فقال لهم ان النبي ص حول قبلته
الى الكعبة فداروا الى التوجه الى الكعبة وكان ذلك في عصر النبي ص ولم يجبه انكر عليهم ذلك فينبغي
ان يكون على قانون طريقهم يجوز النسخ بخبر الواحد وذلك لا يقوله احد وليس لهم ان يقولوا ان اهل
قبا كانوا قد علموا انتسخ القبلة بغير ذلك الخبر فلاجل ذلك عملوا به لان عليهم فيما استدلوا به من
الاخبار مثله بان يقال وانما عملوا بتلك الاخبار لانه كان سبق لهم العلم بما تضمنته تلك الاخبار فذكروه
عند حصولها كما قلتموه في اهل قبا حذو النعل بالنعل واستدلوا ايضا بما كان من النبي ص من بعثه رسله

الى الاطراف

الى الاطراف وعماله وسعاته الى النواحي وامره اياهم بالدعا الى الله تعالى والى رسوله وشريعته فلولا ان القبول كان
واجبا منهم والا لم يكن لذلك فايدة وهذا لا يمكن الاعتماد عليه لان النبي ص كان يبعث برسله ويامرهم اولا بالدعا الى
الله تعالى والى رسوله ولا خلاف ان ذلك طريقه الدليل وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب الرجوع في ذلك الى الادلة الموضحة
فيه فكذلك القول في الاحكام الشرعية فان قالوا انهم كانوا يدعونهم الى معرفة الله تعالى وينبهونهم على ما هو مركوز
في عقولهم من الادلة الدالة على توحيده وعدله وكذلك يدعونهم الى النبوة والاقرار به ويقرؤن عليهم القران الدال
على صدقه في دعواه قيل لهم فاذا قد صار لدعائهم الى ما يدعون اليه فائدة غير وجوب القبول منهم واذا جاز ذلك في
المعرفة والنبوة جاز لنا ان يقول في احكام الشريعة مثل ان يقول انهم كانوا ينبهونهم على الطرق الدالة على احكام الشريعة
من الكتاب والسنة المتواترة بها ويجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصحة ما يتضمنه ثم يقال لهم طريق التعبد بخبر الواحد
ووجوب العمل به الشرع لان العقل قد بينا انه لا يدل على ذلك فمن اين يعلمون انهم قد تعبدوا بوجوب القبول من الرسل
والعمال وغيرهم حتى يجب عليهم القبول منهم فان احالوا على جهة من الجهات متواترة وغير ذلك قلنا مثله في ساير
الاحكام وسقط التعلق بهذه الطريقة فان قيل فما قولكم في المواضع النائية التي يقطع على انه لا تواتر اتصل بهم
باحكام الشريعة ليس كان يجب عليهم القبول من الرسل والعمال وغيرهم وليس هناك طريق يعلمون به احكام الشريعة
قيل له اذا فرضت المسئلة في المواضع الذي ذكرتم في السؤال فلاصحابنا عن ذلك جوابان احدهما انه لا يجب القبول منهم و
ينبغي ان يكونوا متمسكين بحكم العقل الى ان يقطع عذرهم باحكام الشريعة فيجب عليهم العمل به والجواب الثاني انه اذا
كان القوم بحيث لم يتصل بهم الشريعة على وجه ينقطع العذر وكانت المصلحة لهم في العمل بتلك الشريعة فانه لا يجوز
ان يبعث اليهم الا معصوما لا يجوز عليه التغيير والتبديل ويظهر على يديه علم معجز يستدلون به على صدقه فاذا
علموا صدقه وجب عليهم القبول منه وعلى الوجهين جميعا سقط السؤال ثم يقال لهم اذا كان القوم بحيث فرضتم
من البعد من اين يعلمون انهم متعبدون بوجوب قبول الرسل والرجوع الى ما يقولونه في احكام الشريعة فلا بد لهم
من ان يحيلوا على جهة اخرى غير مجرد اقوالهم فقولوا لهم مثل ذلك في ساير الاحكام وسقط السؤال واستدلوا
ايضا بان قالوا لا خلاف في انه يجب على المستفتي ان يرجع الى المفتي مع تجويزه الغلط عليه فكذلك ايضا يجب الرجوع الى
خبر الواحد وان جوز على المخبر الغلط وهذا ايضا لا يصح الاستدلال به لان لاصحابنا في هذه المسئلة مذهبين احدهما انه
لا يجوز للمستفتي القبول من المفتي بل يلزمه طلب الدليل كما لزم للمفتي فعلى هذا سقط السؤال والمذهب الاخر انه يجوز
ذلك والجواب عنه على هذا المذهب ان هذا قياس ولا خلاف ان هذه المسئلة لا تثبت بالقياس لان طريقها العلم ولم

اذا وجب ذلك في المستفتي والمفتي وجب مثل ذلك في خبر الواحد فان جمعوا بينهما بعلة انه يجوز على كل واحد منهما الخطاء كان
قياسا وقد اتفقنا على ان طريق وجوب العلم بخبر الواحد العلم دون القياس على ان ذلك انما يمكن ان يستدل به
على جواز تعبد العبادة بخبر الواحد دون ان يجعل طريقا الى وجوب ذلك وهذه الجملة كافية في ابطال هذه الشبهة و
قد استدلوا باشياء يجري مجرى ما ذكرناه مثل حملهم ذلك على الشهادة وغير ذلك والجملة التي ذكرناها تنبيه على
طريقة الكلام على جميع ذلك فلا فائدة في التطويل فاما من راعى ان يكون الراوي اكثر من واحد واستدلاله على ذلك
بخبر ابي بكر في الجدة وخبر عمر في الاستيذان وحديث ذي اليدين في سهو النبي صلى الله عليه وآله انه لم يقبل منه حتى سال غيره من
الصحابة وحمله ذلك على الشهادة وغير ذلك فما ذكرناه من الكلام على من لم يراع العدد كلام عليه لانا اعتبرنا
المنع من كل خبر لا يوجب العلم فلا وجه لاعتبار هذا العدد وقلنا ان هذه الاخبار كلها اخبار احاد لا يصح التعلق
بها ومنعنا ايضا من ان يكونوا كلهم عملوا بها وبينا ايضا انهم انكروا ايضا العمل باخبار الاحاد في مواضع فالطريق
الى ابطال ذلك واحد فاما ما اخترته من المذهب وهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن واحد من الائمة عم وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في
نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار
بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة
المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك
ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف
او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم
من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة ومن زمان الصادق جعفر بن محمد عم الذي انتشر العلم عنه وكثرت
الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم
لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم
لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان
لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه
فان قيل كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر

الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل لهم المعلوم من حالها
الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما
ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس
ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك
فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن
صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به
وما راينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املا فيه مسالة فكيف تدعون انتم خلاف
ذلك قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب
العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم
نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم
على عدم صحتها فاذا خالفوهم منها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه فاما
من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك
على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة وعلمنا انهم لم يكونوا ائمة
معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل ساير الفرقة المحقة لم نعتد بذلك القول
لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا عن غير معصوم علم ان
قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز
العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به ما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه
اصحاب الحديث من العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان
دليلا شرعيا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة
فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل
مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن
خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدي الى
ان يكون الحق في جهتين مختلفتين فقد بينا اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم

خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون الحق
في جهتين اذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا
ان من لم يمنع من العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها
مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما احتوى على
مذهب هذا القائل فكيف يدعى ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق عم
انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال عم انا خالفت بينهم فترك الانكار لاختلافهم
ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم به فلولا ان ذلك جائز لما جاز ذلك منه عم فان قيل اعتباركم الطريقة
التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد توجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم لان الذين اشرتم اليه اذا
قالوا قولا طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فسئلوا عن الدلالة على
صحته احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغي ان يكون حجة في وجوب قبولها
فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل له نحن لا نسلم ان جميع الطائفة تحيل على اخبار الاحاد فيما
طريقه العلم مما عددتموه وكيف نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور
العقل او ما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام المعصوم لا بد ان يكون
قائلا به فنحن لا نجوز ان يكون قول المعصوم داخلا في قول القائلين هذه المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله
داخلا في جملة اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت اقوالهم في ذلك مطرحة وليس كذلك القول في اخبار الاحاد
لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل في جملة اقوال المنكرين لها بل بينا ان قوله عم داخل في جملة اقوال
العاملين بها وعلى هذا اسقط السؤال على ان الذي ذكروه مجرد الدعوى من الذي اشير اليه ممن يرجع الى
الاخبار في هذه المسائل فلا يمكن اسناد ذلك الى قول علماء متميزين وان قلد ذلك بعض غفلة اصحاب
الحديث فلذلك لا يلتفت اليه على ما بيناه فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها
اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من المناكير الغلو والتناسخ وغير ذلك
من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه
وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون
انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا انه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمدنا

على العمل

على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير ذلك من فرق الشيعة
المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء
وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز
العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذكرها
فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال
واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق ان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا
احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا
يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما نقول جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس
من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول
المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجمل لانهم اذا سئلوا عن التوحيد
او العدل او صفات الله تعالى او صحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب
الجمل وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجمل وقد حصلت لهم المعارف بالله تعالى غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج
في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان تتقدم المعرفة
بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطاء فيه لا يوجب التكفير
ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما
يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين
وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو عبد الله بن بكير و
سماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم
وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل
به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية
من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز ذلك فيه على كل حال
وعلى هذا سقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع الاحاديث فلا

فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة
دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن
الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها
ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا
ما عندنا في ذلك وهذه جملة كافية في ابطال هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه
الاخبار لمجردها بل انما عملوا بها لقراين اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز
ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها قيل له القراين التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما
بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسايل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك
لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم وليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقران
لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها
في مسايل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القراين في جميع هذه المسايل دعوى محالة
ومن ادعى القراين في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا
لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القراين حكمت بما كان يقتضيه
العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم
عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز
العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها
مختلفة المذاهب في الاحكام يفتي احدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة والى باب الديات
من العبادات والاحكام والمعاملات والفرايض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم ص
واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في استيناف الماء الجديد
لمسح الراس والرجلين واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في ساير ابواب الفقه حتى ان
بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطايفة المحقة مختلفة في مسايل منه او مسألة متفاوتة الفتوى
الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم ع من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار
وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطايفة في العمل بها وذلك

اشهر

اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت في اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي
ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله و
تفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل
بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطيا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول
عنه دليل على جواز العمل بما عملوا من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسألة مما اختلفوا فيه عليه
دليل قاطع ومن خالفه مخطي فاسق يلزمه ان يفسق الطايفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه
لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه
بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان حسنا جايزا خاصة
وعلى اصولنا ان كل خطا وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطاهم كان صغيرا لا نحبط على ما تذهب اليه المعتزلة
فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه والتضليل فان قال قايل اكثر ما في هذا الاعتبار ان تدل
على انهم غير مواخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من
خالف الدليل منهم اخطا واثم واستحق العقاب الا انه عفي له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب
قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون
فاسقا مستحقا للعقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان عفي
لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم
اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو
قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت هذه الطريقة دالة على جواز العمل بما اختلف من الاخبار
المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق بعضهم بعضا ينبغي ان تكون دالة على صوابهم
فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا في الجبر والتشبيه والتجسيم والصورة وغير ذلك واختلفوا في اعيان
الائمة ولم نرهم قطعوا الموالاة ولا انكروا على من خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه في جميع ما عددتموه من الاختلاف
الواقع بين الطايفة فان النكير واقع فيه من الطايفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوزوا ذلك ايضا الى التكفير
وذلك اشهر من ان يخفى حتى ان كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على رواية من خالفهم في المذاهب التي ذكرت في السؤال وصنفوا
في ذلك الكتب وصدر عن الائمة ع ايضا النكير عليهم نحو انكارهم على من يقول بالتجسيم والتشبيه والصورة

والغلو وغير ذلك وكذلك من خالف في اعيان الائمة عليهم السلم لانهم جعلوا ما يختص الفطحية والواقفية والناووسية
وغيرهم من الفرق المختلفة بروايته لا يقبلونه ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الاحاد يجري مجرى
اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها لوجب ان يجروا فيها ذلك المجرى ومن نظر في الكتب وسبر احوال الطايفة و
اقاويلها وجدها او حكم بخلاف ذلك وهذه ايضا طريقة معتمدة في هذا الباب ومما يدل على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا
الطايفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على
حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان
كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون التي
ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارستهم حتى ان واحدا منهم
اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه بروايته هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل
بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جايز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر
غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي
ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه   في ذكر القراين التي تدل على صحة اخبار الاحاد او على بطلانها وما
يرجح به الاخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل القراين التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم
اربعة اشياء منها ان تكون موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر
او الاباحة على مذهب قوم او الوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للحظر او الاباحة ولا يكون هنا ما يدل
على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من اختار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره
في الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن وجوب التوقف كان ذلك دليلا ايضا على صحة ما تضمنه الا ان يدل
دليل على العمل باحدهما فيترك الخبر والاصل ومتى كان الخبر متناولا للحظر ولم يكن هناك دليل يدل على الحكم
الاباحة فينبغي ايضا المصير اليه ولا يجوز العمل بخلافه الا ان يدل دليل يوجب العمل بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل
ولا ينبغي ان يقطع على الحظر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع به ولا هو موجب العمل فيعمل به
وان كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك خبر اخر او دليل شرعي يدل على خلافه وجب الانتقال اليه والعمل به
وترك ما اقتضاه الاصل لان هذا فائدة العمل باخبار الاحاد ولا ينبغي ان يقطع على صحة ما تضمنه لما قدمناه من
وروده موردا لا يوجب العلم ومنها ان يكون الخبر مطابقا لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه

فان

مقترن

فان جميع ذلك دليل على صحة متضمنه الا ان يدل دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص العموم
به او ترك دليل الخطاب فيجب حينئذ المصير اليه وانما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم
باخبار الاحاد ان شاء الله تعالى ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان ما يتضمنه
الخبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا وجاز العمل به وان لم يكن دليلا على صحة نفس الخبر لجواز ان
يكون الخبر كذبا وان وافق السنة المقطوع بها ومنها ان يكون موافقا لما اجمعت الفرقة المحقة عليه فانه
متى كان كذلك دل ايضا على صحة متضمنه ولا يمكننا ايضا ان نجعل اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم يجوز ان
يكونوا اجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء باجماعهم على العمل به
ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القراين كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها
انفسها لما بيناه من جواز ان تكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القراين
كان خبرا واحدا محضا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب او
سنة او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه وان كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه
ولا يعرف فتوى الطايفة فيه نظر فيه فان كان هناك خبر اخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر
وسنبين من بعد ما يرجح به الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك
اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل يوجب العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به
مقطوعا عليه وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطايفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر
ولا الى دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الاخر والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر والاخذ بالقول الذي يوافقه
واما القراين التي تدل على العمل بخلاف ما يتضمنه الخبر الواحد فهو ان يكون هناك دليل مقطوع من كتاب
او سنة مقطوع بها او اجماع من الفرقة المحقة على العمل بخلاف متضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به
وانما قلنا ذلك لان هذه الادلة توجب العلم والخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن
لا يقابل العلم وايضا فقد روي عنهم عليهم السلم انهم قالوا اذا جاءكم عنا حديثان فاعرضوهما على كتاب
الله وسنة رسوله فان وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما فردوه الينا فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر ولا
يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل
لا نقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية او غير ذلك من

فان كان بخلافه ما تضمنه من كتاب او سنة او اجماع

لان ذلك لو كان كذلك لما جاز ان يكون عليه دليل
فاذا لم يكن هناك ما يدل على صحته ولسنا
نقول الاجماع دون القياس يسند
ذلك القول اليه ولا هناك خبر اخر
يضاف اليه وجب ان يكون ذلك
مطرحا ووجب العمل بهذا الخبر صح

من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه فاما الاخبار اذا
تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين
موافقا للكتاب والسنة المقطوع بها والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما
وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالفه وجب العمل بما يوافق اجماعهم ويترك العمل
بما يخالفه فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نُظر في حال رواتهما
فما كان راويه عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة المراعاة في
هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عادلين نظر في اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان
رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة ويترك العمل بما يوافقهم وان كان
الخبران يوافقان العامة او يخالفانها جميعا نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الاخر
على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي
يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك قرينة تدل
على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به على الاخر فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به
وجب اطراح العمل بالخبر الاخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما وامكن حمل كل واحد منهما
على ما يوافق الخبر على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء واما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين
على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا عن الكذب غير متهم فيما
يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة ع نظر فيما يرويه فان
كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر [وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به صح]
يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت
الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة
عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية
والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة
الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته و

العمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به
اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلنا عملت الطائفة
باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره من الفطحية واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة
وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن
عندهم فيه خلافه فاما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته
فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال
خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا
ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء فاما ما يروونه
في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون وان كان
هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة
وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها
في فهارستهم من جملة ما يروونه من التصنيفات فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا في افعال الجوارح
وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في
الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل
ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم فاما ترجيح احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يقتضي
الحظر والاخر الاباحة والاخذ بما يقتضيه الحظر اولى او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه في الوقف
لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح احد ~~الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما~~
يقتضي بذلك وينبغي التوقف لنا فيهما جميعا او يكون الانسان فيهما مخيرا في العمل بايهما شاء واذا كان احد
الراويين يروي الخبر بلفظه والاخر بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطا عارفا بذلك
فلا ترجيح لاحدهما على الاخر لانه قد ابيح له الرواية بالمعنى فايهما كان اسهل عليه رواه وان كان الذي يروي
الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا للمعنى او يجوز ان يكون غالطا فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه على اللفظ
واذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الاخر ويرجح عليه
ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظراؤهم

من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال ومتى كان احد الراويين متيقظاً في روايته و
الاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه لانه
لا يؤمن ان يكون قد سها او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلا لم يتعمد ذلك و
ذلك لا ينافي العدالة على حال واذا كان احد الراويين يروي سماعا او قراءة والاخر يرويه اجازة فينبغي ان
يقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته اصلا معروفا او مصنفا
معروفا مشهورا فيسقط حينئذ الترجيح واذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمعه
وهو ذاكر لسماعه والاخر يرويه من كتاب ينظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سمعه
فلا ترجيح لروايته غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيله
وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره وانه وجده بخطه او وجد بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه
بغير خطه فلا يجوز له ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين معروفا والاخر مجهولا
قدم خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون خبر المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره و
اذا كان احد الراويين مصرحا والاخر مدلسا فليس ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم
او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة هو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب ترك خبره
واذا كان احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة
موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطايفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير
وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون
الا عمن يوثق به وبين ما يسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم فاما
اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا
انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا لم انفردت المراسيل فيجوز
العمل بها على الشرط الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار
الاحاد فان الطايفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما يطعن في الاخر وما
اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان احد الروايتين ازيد من الرواية الاخرى
كان العمل بالرواية الزايدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر واخر ينضاف الى المزيد عليه فاذا كان

مع احد الروايتين عمل الطايفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته وابطال الاخر فان كان
مع احد الخبرين عمل اكثر الطايفة ينبغي ان يرجح على الخبر الاخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان احد المرسلين
متناولا للحظر والاخر للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في الوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين جميعا
مستفادان شرعا وليس لاحدهما بالعمل اولى من الاخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الاخر
كنا مخيرين كان ذلك ايضا جايزا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء وهذه جملة كافية في هذا الباب الكلام
في الامر **فصل** في ذكر حقيقة الامر وما به يصير امرا والامر عبارة عن قول القائل لمن هو دونه افعل والفعل
لا يسمى امرا الا على وجه المجاز والاستعارة وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم هو مشترك بين القول
والفعل والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة قسموا اقسام الكلام فسموا من جملتها قول القايل
لمن هو دونه افعل امرا فينبغي ان يكون ذلك عبارة عنه ولو جاز للمخالف ان ينازع في ذلك لجاز ان ينازع في سائر
ما سموه من اقسام الكلام مثل النهي والتحضيض والتمني والسؤال والخبر وغير ذلك فان كان جميع ذلك صحيحا
مسلما فينبغي ان يكون ما ذكرناه مثله وايضا فانهم فرقوا في هذه الصيغة بين كونها امرا ودعاء ومسألة
باعتبار الرتبة بان قالوا اذا كان القايل فوق المقول له سمي امرا وان كان دونه سمي سؤالا وطلبا ودعاء
فلو جاز المخالفة في تسميته امرا جاز للمخالفة في تسميته سؤالا وطلبا ودعاء وذلك لا يقوله احد وليس لاحد ان
يقول ان تسميتهم ذلك بانه امر لا خلاف فيه بل هو مسلم وانما الخلاف في ان غيره هل يسمى بذلك ام لا لان
من قال ان هذه الصيغة مشتركة بين القول والفعل يسلم صحة ذلك ويقول انها تستعمل في الفعل ايضا لانا ندل
على فساد هذه الدعوى فيما بعد ان شاء الله والذي يدل على ما قلناه من ان هذه الصيغة حقيقة في القول دون
الفعل اطرادها في القول ووقوفها في الفعل لانه ليس كل فعل يسمى امرا الا ترى انه لا يسمى الاكل والشرب والقعود والقيام صح
بانه امر وانما يقال في الجملة احوال الانسان انه امر فيقال امره مستقيم وامره مضطرب فاما تفاصيل الافعال
فلا توصف بذلك وليس كذلك القول لان كل قول يحصل لمن هو دونه بهذه الصيغة يسمى امرا فعلمنا بذلك انه
حقيقة فيما قلناه ومجاز فيما ذكروه وايضا فان هذه اللفظة لها اشتقاق لانه يشتق منها اسم الفاعل فيقال
امر واسم المامور وفعل الماضي والمستقبل وكل ذلك لا يتاتى في الفعل فعلم بذلك انه مجاز في الفعل وحقيقة في
القول فاما من تعلق بالاستعمال في كون هذه الصيغة مشتركة وقال وجدت هذه اللفظة قد استعملت في الفعل
كما استعملت في القول فينبغي ان يكون حقيقة فيهما وقد قال الله تعالى وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ وقال وَمَا أَمْرُ

فرعون برشيد وغير ذلك من المواضع فان الجواب عنه ان يقال ان ذلك كله مجاز وليس نفس الاستعمال دالا
على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ونحن نبين ذلك فيما بعد واذا لم يكن ذلك دالا على الحقيقة
بطل التعلق به وقد ابطلنا ان يكون ذلك على وجه الحقيقة بما ذكرناه من الادلة فاما قوله تعالى وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر وقوله وما امر فرعون برشيد فقد قيل فيه وجهان احدهما انه لا يسلم ان ذلك عبارة
عن الفعل بل لا يمتنع ان يكون اراد بذلك امره الذي هو قوله وامر فرعون الذي هو قوله ولا يطعن على هذا
الوجه مساواة افعال الله في هذا الوصف وفي كونها كلمح بالبصر في سرعة تاتيها منه لان ذلك يعلم بدليل اخر
وكذلك يعلم ايضا ان افعال فرعون مثل اقواله في كونها غير رشيدة فلا يمكن التعلق بذلك الوجه والوجه
الاخر ان ذلك مجاز لما دللنا عليه من قبل فاما من تعلق في ذلك بان قال اهل اللغة جمعوا الامر الذي هو من
قبيل الاقوال اوامر وجمعوا الامر الذي هو من قبيل الافعال امور فينبغي ان يكون ذلك دالا على كونها
مشتركة فيهما فقوله يبطل لانه يقال له الصحيح ان الامر لا يجمع اوامر اصلا وانما يجمع امور مثل فلس وفلوس
ونزع ونزوع وغير ذلك فاما اوامر فخارج عن القياس فان سمع ذلك فانه يكون على انه جمع الجمع
فكانه جمع اولا امور ثم جمع امورا اوامر وعلى هذا لا يدل على مخالفتهم بين ذلك لاختلاف المعنيين واذا ثبت ما
قلناه لا يمكن التعلق بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره في وجوب اتباع افعاله عم لان ذلك غير داخل
فيه على وجه الحقيقة وكونها مرادة على وجه المجاز يحتاج الى دليل غير الظاهر فيبطل التعلق به على كل حال
واعلم ان هذه الصيغة التي هي قول القايل افعل وضعها اهل اللغة لاستدعاء الفعل وخالفوا بين معانيها
باعتبار الرتبة فسموها اذا كان القايل فوق المقول له امرا واذا كان دونه سوالا وطلبا ودعاء ومتى استعملوها
في غير استدعاء الفعل في التهديد نحو قوله واستفزز من استطعت وقوله اعملوا ما شئتم وفي الاباحة نحو
قوله فاذا حللتم فاصطادوا ونحو قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وفي التحدي نحو قوله فاتوا
بعشر سور مثله مفتريات وفي تكوين الشي نحو كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه كانت مجازا
خارجة عن باب ما وضعت له وهذا مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال جماعة من الفريقين ان هذه الصيغه
مشتركة بين جميع ذلك حقيقة فيه وانما يخص بعضها بالقصد فاذا اراد المامور به كان امرا وسوالا بحسب الرتبة
وان كره الفعل كان ذلك نهيا وتهديدا والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة
الامر وصيغة النهي وصيغة الخبر فقالوا صيغة الامر قول القايل لمن هو دونه افعل وصيغة النهي قول القايل

لاتفعل

لاتفعل لمن دونه والجملة مركبة من مبتدا وخبر ومن فعل وفاعل نحو قولهم زيد في الدار ونحو قام زيد ولو كان
الامر على ما قالوه لما كان لفرقهم بين هذه الصيغ معنى وقد علمنا انهم فرقوا وانما قلنا ذلك لانه اذا كان الاعتبار
بارادة المامور به على قولهم فلو صادف ذلك قول القايل لاتفعل لكان امرا وكذلك لو صادف كراهة ذلك لقوله افعل
لكان نهيا وهذا يودي الى انه لا فرق بين هذه الصيغ والمعلوم من حال اهل اللغة خلاف ذلك ولا يلزمنا مثل ذلك
بان يقال اليس قد استعمل صيغة الخبر في الامر نحو قوله ومن دخله كان امنا ونحو قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن وما اشبه ذلك وكذلك استعمل صيغة الامر في النهي وغيره من الاقسام نحو الاباحة والتحدي و
التكوين وغير ذلك لانا نقول انما استعملوا ذلك على وجه المجاز دون الحقيقة فان قيل ظاهر استعمالهم يدل
على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل وانما
يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا النا على انها حقيقة او نجد اللفظ يطرد في كل موضع او غير ذلك من
الاقسام التي قدمنا ها ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك
وليس لهم ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز
ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان الاصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم
لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة وتواضعوا على انها اذا استعملت في شي بعينه كانت
حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة في واحد من المعنيين ثم يطرا على
الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك ان لو
جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدي باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك
فان قيل اليس القايل اذا قال لغيره اريد منك ان تفعل كذا نابت ذلك مناب قوله افعل فينبغي ان يكون
معناهما واحدا قيل له نحن لا نمنع ان يكون لاستدعاء الفعل لفظة اخرى لانا ما ادعينا انه لا لفظة يستدعى بها الفعل
الا قول القايل الذي ادعيناه ان هذه اللفظة يستدعى بها الفعل وان شاركها غيرها في فائدة هذه اللفظة — افعل بل صح
الا انه متى قال اريد ان تفعل كذا لا يسمى امرا بل يكون مخبرا والخبر غير الامر وليس لهم ان يقولوا ان السوال ايضا
لا يسمى امرا وهو لاستدعاء الفعل على ما قررتموه لانا قد بينا ان معناهما واحد وانما فرقوا بينهما في التسمية
لشي يرجع الى اعتبار الرتبة وليس يمكن ذلك في صيغة الخبر لانهم فرقوا بينهما وبين صيغة الامر في اصل الوضع
دون اعتبار امر اخر فان قيل اليس القايل اذا قال لغيره اريد ان تفعل كذا وكان دون المقول له يسمى سايلا

فينبغي اذا فلا كذلك وهو فوقه ان يسمى امرا قيل له هذا اثبات اللغة بالقياس وذلك لا يجوز لانه ليس اذا كان
للسؤال لفظتان يطلق على مستعملهما لفظ السائل فينبغي ان يكون حكم الامر مثل ذلك ولو جاز ذلك لادى
الى بطلان ما بينا من اعتبار اهل اللغة الفرق بين هذه الصيغ ولو لزم ذلك للزم ان تسمى الاشارة امرا لان
المشير قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل ويسمى سائلا ولا يقول احد انه آمر على حال فان قيل فلو لم يحتج
في كونه آمراً الى ارادة المامور به جاز ان يكون كارهاً له وقد علمنا استحالة ذلك قيل له ان اردت بانه اذا استدعى
الفعل لا يجوز ان يكون كارها بمعنى ان ذلك مستحيل فليس الامر كذلك بل ذلك يمكن وان اردت انه ذلك لا يحسن
فهو مسلم لانه متى استدعى الفعل وكان كارها له كان مناقضا للغرض على ان فرضنا ان الآمر حكيم يدل امره على حسن
المامور به فلو كرهه لكان مقبحا وذلك لا يجوز على الحكيم فلاجل ذلك لا يجوز ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان
جميع ذلك جائز غير مستحيل واما حملهم على النهي بان قالوا لما كان من شرط النهي ان يكون كارها للمنهي عنه
وجب في الامر ان يكون مريداً للمامور فالجواب عنه ان الكلام في النهي كالكلام في الامر فان ذلك ليس بمستحيل
ولا يُحيلُ ذلك بكونه نهياً وانما يقبح لانه من نهى عن فعل وكان حكيما دل نهيه على قبح المنهي عنه فلاجل ذلك
وجب ان يكون كارها له ولم يحسن معه ان يريده لان ارادة القبيح قبيح ومتى فرض في من ليس بحكيم فان ذلك
جائز فان قيل فاي شيء يدل في ان يكون مستعملا لما وضعه اهل اللغة حقيقة دون المجاز قلنا بان يقصد
الى استعماله فيما وضعوه ويطلق القول فانه اذا كان حكيما فانا نعلم انه امر لانه لو اراد غير ما وضع
له على وجه التجوز لبيّنه فمتى لم يقرن به البيان دل على انه اراد ما وضع له حقيقة ومتى لم يعرف ان
القائل حكيم لا يفهم مراده الا بقرينة او يضطر الى قصده لانه يجوز ان يكون اراد غير ما وضع له وان لم يبين
ذلك في الحال لان القبيح غير مامون منه فاما الكلام في القصد هل هو من قبيل الاعتقادات او هو جنس
مفرد فليس هذا موضع ذكره وبيان الصحيح منه ولا يمكن ان يدعى ان الامر بجنسه لا نجد من جنسه
ما ليس بامر ما هو في مثل صورته فان ادعى ان ذلك غير ما هو موضوع للامر كان ذلك فاسداً من وجهين
احدهما انهما يشتبهان على الحاسة ولا يفصل السامع بينهما من جهة الادراك الا ترى ان السامع لا يفصل
بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعملوا ما شئتم من حيث الادراك وان كان احدهما امرا والاخر تهديدا
والوجه الثاني ان ذلك يبطل التوسع والمجاز لان معنى المجاز ان تستعمل اللفظة الموضوعة لشيء في غير ما
وضعت له فمتى قيل ان هذه اللفظة ليست تلك بطل هذا الاعتبار ولا يمكن ايضا ان يقال انه يكون امرا

لعله لا

لانه خطاب ولانه علم الامر ما امر به ولانه لصورته لان جميع ذلك يثبت فيما ليس بامر فيبطل اعتبار جميع ذلك
في ذكر مقتضى الامر هل هو الوجوب او الندب او الوقف والخلاف فيه ذهب اكثر المتكلمين من المعتزلة
وغيرهم وقوم من الفقهاء الى ان الامر لا يقتضي الايجاب وانما يقتضي ان الآمر اراد المامور به ثم ينظر فيه فان
كان حكيما علم ان المامور به حسن وليس بقبيح وان كان قديما علم ان له صفة زائدة على الحسن وهي صفة
الندب لان المباح لا يجوز ان يريده تعالى فان كان الامر غير حكيم لا يعلم بامره حسن الفعل اصلا لانه يجوز ان يريد
القبيح والحسن جميعا وذهب قوم من المتكلمين وجل الفقهاء الى ان الامر يقتضي الايجاب وذهب كثير من
المتكلمين الى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين ونحتاج في العلم باحدهما الى دليل وهو الذي
اختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه غير انه وان قال ذلك بمقتضى اللغة فانه يقول انه قد استقر في الشرع
ان اوامر الله تعالى واوامر رسوله والائمة عليهم السلام على الوجوب والذي يقوى في نفسي ان الامر يقتضي الايجاب
لغة وشرعا ونحتاج الى ان ننظر في حكم الامر فان كان حكيما علم ان له صفة الوجوب وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره
صفة الفعل لانه يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب عما ليس بواجب ولا قبيح فظاهر امره لا يدل على احدهما
والذي يدل على ذلك اني وجدت العقلاء باسرهم يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ويوبخونه على
ذلك فلولا انهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب لما جاز منهم ذمه على حال لانه ان كان مقتضيا للندب فلا يستحق
تاركه الذم وان كان مشتركاً احتاج الى بيان المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وخالفه وفي علمنا بذلك دليل على صحة
ما اخترناه وليس لاحد ان يعلق ذم العقلاء للعبد بقرينة تنضاف الى الامر عقل منها الايجاب فلاجل ذلك ذموه
لان ذلك يفسد من وجهين احدهما ان العقلاء اذا ذموا علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره حتى اذا استفسروا
عن ذلك عينوا عليه وقالوا انه خالف امر مولاه والثاني انه لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا ينهم الامن عرف تلك
القرينة وفي علمنا بذمهم له وان لم يعلموا امرا اخر اكثر من مخالفته للامر دليل على تعلق الذم بذلك حسب
ما قلناه فاما قول من قال انه يقتضي ارادة المامور به فحسب فقد بينا في الفصل الاول ان الامر لا يدل على ارادة المامور
به من حيث كان امرا وانه اذا دل فانما دل لامر اخر غير مطلق الامر فسقط الاعتراض بذلك ولا يمكن ان يدعى
الاشتراك من حيث وجدت اوامر كثيرة مستعملة في الندب لان ذلك انما يكون كذلك على ضرب من المجاز وقد
بينا ان الاستعمال ليس بدلالة على الحقيقة لانه حاصل في الحقيقة والمجاز فان قيل ما انكرتم على من قال انهم
عقلوا هناك قرينة لاجلها ذموا العبد اذا خالف سيده وذلك انه اذا امره بما فيه نفع نفسه فان فوته ايضا به فلابد

ان يكون موجبا عليه واذا امره بمنافع تعود الى العبد ولا يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك ولا يذمونه متى خالف
قيل له هذا يسقط بالوجهين الذين قدمناهما احدهما انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره وكان ينبغي على
مقتضى هذا السؤال ان تعلقوا الذم بدخول الضرر على السيد او فوت المنفعة وقد علمنا خلاف ذلك و
الاخر انه ينقضه من لا يعلم ان السيد يستضر بمخالفته او ينتفع بامتثاله ولو كان الامر على ما قيل لما جاز
ان يذمه الامر من علم ذلك وقد علمنا خلاف ذلك على انا لا نسلم ذلك لان السيد قد لا يستضر بمخالفة عبده و
يستحق العبد مع ذلك الذم اذا خالفه الا ترى ان من قال لغلامه اسقني الماء فلم يسقه وكان هناك غلام اخر
فسقاه فان العقلا يذمون العبد المخالف وان كان السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو
كان كما قالوه لما حسن ذلك على حال وكذلك يذمونه وان خالف منافع ترجع الى العبد الا ترى انه لو قال له اغسل ثيابك
وادخل الحمام وكل الخبز وما اشبه ذلك فلم يفعل لحسن منه ان يؤدبه على ذلك ويذمه فلولا ان ذلك كان
يجب عليه والا لم يحسن ذلك وليس لهم ان يقولوا انه اذا خالفه فيما عدد يمتنع عاد ذلك بالضرر عليه فلاجل ذلك
حسن ذمه وذلك انه ان كان الامر على ما قالوه سقط فرقهم بذلك بين منافع تخصه وبين منافع ترجع الى السيد لانهم
راموا بذلك ان يفصلوا بين ان يستحق الذم بمخالفة امر سيده لمنافع تعود اليه وبين منافع ترجع الى العبد
وعلى هذا الغرض لا فصل بينهما لان في كلا الحالين يعود الضرر بالمخالفة على السيد فيبطل الفصل ومن سوى بينهما
كان الجواب عنه ما تقدم ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك
فقرعه على مخالفة الامر فلولا ان امره كان يقتضي الايجاب والا لم يستحق التوبيخ وليس لهم ان يقولوا انما ذمه
لانه كان قد دله على ان ما امره به واجب بقرينة اقترنت الى الخطاب لان الذي ذكروه مخالف للظاهر لان الله تعالى
انما علق ذمه بمخالفة الامر دون القرينة فمن ادعى قرينة احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا ان قوله ما منعك
الا تسجد ليس بتوبيخ وانما هو تقرير على الذي حمله على مخالفة الامر وذلك ان هذا خلاف الاجماع لانه لا خلاف
بين الامة في ان هذا القول ذم لابليس فمن قال ليس كذلك سقط قوله ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره فحذرنا من مخالفة اوامره واوامر الرسول فلولا انها كانت مقتضية للايجاب والا لم يجب الحذر
من مخالفته فان قالوا المخالفة ليس هو ان لا يفعل ما اقتضاه الامر بل المخالفة هو رد القول وان يقال ليس
كذلك لان الذي ذكروه ضرب من المخالفة وقد تكون المخالفة بترك المامور به الا ترى ان القايل اذا قال لغيره
ما انزل اله امره عليه صح — قم واقعد فقعد وقام يقال انه خالفه وان لم يرد قوله عليه وقال ليس الامر على ذلك يقال انه خالفه بكلا وجهي

من الامرين

من الامرين مخالفة ونحن نحمل الاية عليهما جميعا وليس لهم ان يقولوا ان قوله فليحذر الذين قرينة تدل
على ان امره على الوجوب دون ان يكون ذلك بمقتضى اللغة لانه متى لم يكن الامر مقتضيا للايجاب لم
يحسن التحذير من مخالفته الا ترى انه لا يحسن ان يحذرنا من مخالفة ما ندبنا اليه لما لم يكن له صفة
الوجوب ويحسن ذلك فيما يوجبه علينا فعلم بذلك ان التحذير انما يحسن اذا كان الامر مقتضيا للايجاب
ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله
عليك حق فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال لا وانما انا شافع فعدل عن الامر الى الشفاعة فلولا
انه كان يقتضي الايجاب والا لم يكن فرق بينه وبين الشفاعة لان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم مرغب في اجابتها
فعلم بذلك ان امره كان يقتضي الايجاب فلاجل ذلك لم يامرها لانه اراد ترغيبها في ذلك ولم يرد الايجاب
ويمكن ان يعتمد في ان الامر يقتضي الايجاب على ان يقال ان الاحتياط يقتضي ذلك لانه متى امتثل المامور به
فان كان مقتضاه الندب فقد فعله على كل حال وان كان مشتركا فقد امن الذم والعقاب من مخالفته ان
لو كان واجبا وان كان واجبا فقد امتثل المامور به فالاحتياط يوجب عليه ذلك على المذاهب كلها الا ان هذا
وان امكن فانما يمكن ان يقال يجب عليه ان يفعل المامور به ولا يعتقد فيه ان له صفة الوجوب لانه ان اعتقد
ذلك وهو لا يامن الا ان يكون كذلك يكون اعتقاده جهلا وانما يسلم له ذلك اذا خلا من الاعتقاد في المامور به
واقتصر على نفس الفعل فاذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه رجوع المسلمين
باجمعهم من عهد النبوة الى زماننا هذا في وجوب الافعال واحتجاجهم في ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر رسوله
فلولا انهما يقتضيان الايجاب والا لم يجز ذلك وكان للمحتج عليه ان يقول واي شي في ذلك مما يقتضي الايجاب
والامر لا يقتضي الايجاب وفي علمنا باجماعهم على ذلك دليل على صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم
عقلوا ذلك بقرينة دلتهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان يوردها ولم
نر المحتجين باوامر الله تعالى واوامر رسوله ذكروها على حال فهذه ايضا طريقة معتمدة ومن الفقهاء و
المتكلمين من استدل على ان الامر يقتضي الايجاب بان قالوا ان الايجاب حكم معقول فلا بد من ان يكون
اهل اللغة وضعوا له عبارة لان الحاجة اليه ماسة ولا نجد عبارة تستعمل في ذلك الا هذه اللفظة
فينبغي ان يكون مفيدة للايجاب واعترض على هذا الدليل من خالفهم بان قال هذا محض الاقتراح ولم يجب
على اهل اللغة ان يضعوا لذلك عبارة لانهم قد وضعوا الكلام معقولا عبارة فان ادعيتم ذلك كان الوجود

ان الوجود

بخلافه لانا نعلم ان اختلاف الارايح امور معقولة لم يضعوا لها عبارة فما المنكر ان يكون حكم الايجاب
ذلك الحكم ولو سلم ذلك لقد وضعوا لذلك وهو قولهم اوجبت عليك والزمتك اياه او فرضت عليك
او متى لم تفعله استحققت الذم والعقاب وهذه عبارات تفيد ما اقترحتموه على ان الندب ايضا معنى
معقول والاباحة معنى معقولة ولم يضعوا لهما عبارة فان قلتم قد وضعوا لهم عبارة وهى قولهم ندبتك
اليه وابحتك اياه قيل لكم فى الايجاب مثله فان قلتم قولهم اوجبت والزمت انما هو خبر وليس بامر قيل لكم
وكذلك قولهم ندبت وابحت خبر محض وليس بامر فاستوى القولان فاما الاستدلال بقوله تعم واطيعوا
الله واطيعوا الرسول على ان امرهما يقتضيان الايجاب فلا يصح لان الاية تضمنت الامر بالطاعة لهما والكلام
فى الامر وقع هل مقتضاه الايجاب ام لا فالاستدلال بها لا يصح فاما قوله تعم فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
الى قوله تسليما لا يمكن الاعتماد عليه ايض فى ان الامر يقتضى الايجاب لان القضاء فى الاية بمعنى الالزام وليس
بمعنى الامر والالزام هو الايجاب وكذلك قوله تعم وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم لا يمكن الاعتماد عليه لان القضاء بمعنى الالزام على ما بيناه على ان من قال ان الامر
يقتضى الندب لا يقول ان لهم الخيرة بل يقول ان الفعل بصفة الندب والاولى فعله والتخيير انما يثبت فى
المباح المحض وليس ذلك قول لاحد وقوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا لا يمكن ايض الاعتماد
عليه لان العصيان قد يكون بمخالفة المندوب اليه ولاجل هذا حملنا قوله وعصى ادم ربه فغوى على انه خالف
ما ندب اليه وقد بينا ونذلك الى ان يقال فيمن خالف المشورة بانه عصى فيقولون اشرت عليك فعصيتنى
فلا يمكن الاعتماد عليه والذى قلناه هو الاعتراض على قول من قال لو لم يقتض الامر الايجاب لما سمى من خالفه
عاصيا لانا قد بينا ان العصيان قد يطلق على مخالفة المندوب اليه فاما وصف الله ابليس بالعصيان فانه
علم انه فعل قبيحا بتركه السجود المامور به وقد دللنا على ان الامر يقتضى الايجاب فلم يخرج من بابه ومن قال
بالندب قال علم ذلك بدليل غير الامر فلا يمكن الاستدلال به فاما من اعتمد على ان الامر بالشئ نهى عن ضده
لفظا او معنى فلاجل ذلك اقتضى الايجاب فلا يمكن الاعتماد عليه لذلك ولا يمكن ايض ان يعتمد على ان يقال ان
الامر يدل على ان الامر مريد للمامور به واذا كان كذلك فلا بد ان يكون كارها لضده لان ذلك يفسد من
وجهين احدهما انا قد بينا ان الامر لا يقتضى ارادة المامور به اصلا فلا يصح ذلك ثم لو اقتضى ذلك لم يجب
ان يكون كارها لضده والوجه الثانى يقتضى ان ذلك ان تكون النوافل واجبة لانها مرادة وقد علمنا انها ليست

[margin: ولم يضعوا لكل واحد منها عبارة تخصه كما فعلوا ذلك فى الالوان وكذلك لم يضعوا لاختلاف الاكوان اسماء كما وضعوا لاختلاف الالوان وامور كثيرة معقولة صح]

[margin: فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا]

[margin: لان عندنا ليس الامر بالشئ نهيا عن ضده وسنبين فيما بعد ذلك فلا يمكن الاعتماد عليه صح]

مكروهة

مكروهة الضد ولا يمكن ان يقال ايض ان نفس الارادة للشئ كراهية لضده لان ذلك يفسد من وجهين ايض احدها
ان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون بصفتين ضدين فكيف يمكن ان يدعى ان الارادة بصفة الكراهة والثانى ان
ذلك ينتقض بالنوافل لانها مرادة وليست مكروهة الضد ولا يمكن ايض ان يعتمد بان يقال ان الامر يقتضى
المامور به وليس على جواز تركه دليل لان للقايل ان يقول انه لعمرى يقتضى المامور به ولكن الكلام فى انه كيف
يقتضيه هل هو على جهة الوجوب او جهة الندب ولا يمكن ايض ان يقال ان الامر اراد المامور به على جهة الوجوب
او جهة الندب ولا يمكن ايض ان يق ان الامر اراد المامور به على جهة الايجاب لان ذلك متى لم يشر به الى ما قلنا
من ان الامر يقتضى الايجاب او ان يقال انه اذا اراد المراد فلا بد ان يكون كارها لضده او ارادة الشئ كراهة
لضده لا يعقل فان اريد بذلك الوجه الاول فذلك صحيح وينبغى ان يقتصر على ان يقال ان الامر يقتضى
الايجاب ولا يعوض فى العبارة وان اريد به ما عدا ذلك فقد ابطلنا صحة ذلك ولا يلزم القايلين بالندب
ان يقال لهم ينبغى على قولكم ان لا يكون فرق بين الامر بالنوافل والفرايض لانهم يقولون ان بمجرد الامر لا فرق
بينهما وانما علمنا حكم الفرايض وانه يستحق بتركها العقاب بدليل غير الامر ولا يلزمهم ايض ان يقال لهم
ينبغى ان يكون الامر لا يدل على اكثر من حسن المامور به فقط اذا كان صادرا من حكيم ويلزم على ذلك ان
يكون الله تعم مريدا للمباحات انها حسنة لانهم يقولون ان المباحات وان كانت حسنة فلا يحسن من القديم تعم
ان يريدها فى دار التكليف لان ذلك عبث فلا فائدة فيه فالاعتماد على ما قلناه واحكمناه.   فى حكم الامر
الوارد عقيب الحظر ذهب اكثر الفقهاء ومن صنف اصول الفقه الى ان الامر اذا ورد عقيب الحظر اقتضى الاباحة و
قال قوم ان مقتضى الامر على ما كان عليه من ايجاب او ندب او وقف فلا اعتبار بما تقدم وهذا هو الاقوى
عندى والذى يدل على ذلك ان الاعتبار فى هذه الالفاظ بظواهرها وموضوعها فى اللغة لانا متى لم نراع ذلك
لم يمكنا الاستدلال بشئ من الكلام واذا ثبت ذلك وكانت صيغة الامر وصورته بعد الحظر كما كانت قبل الحظر
وجب ان يكون مقتضاها على ما كان الا ان يدل دليل على خلاف ذلك فيحمل عليه كما اذا دل دليل على خلاف
مقتضاها فى اصل الوضع حمل عليه والذى يدل ايض على ذلك ان كون الامر واردا عقيب الحظر اللفظى ليس باكثر
من كونه واردا عقيب الحظر العقلى الا ترى ان الصلوة ورمى الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل فعلها
ومع ذلك لما ورد الشرع بها وتناولها الامر حمل ذلك على الوجوب والندب على الخلاف فيه ولم يكن بما تقدمها
من الحظر العقلى موجبا لاباحتها فكذلك حكم الامر اذا ورد عقيب الحظر اللفظى ينبغى ان يكون حكمه حكم ما ورد

ابدا ولا يوثر في تغيير ذلك ما تقدمه من الحظر الا بدليل فاما تعلقهم في ذلك بان قالوا الحظر لما كان منعا من الفعل
ينبغي ان يكون الامر رافعا لذلك وذلك يفيد الاباحة فان الذي يقتضيه هذا الاعتبار انه ينبغي ان يكون الامر
مخالفا لحكم الحظر وكذلك نقول وقد يكون مخالفا له بان يقتضي الوجوب او الندب او الاباحة فمن اين ان
المراد احدهما دون الاخر وكل ذلك يزيل حكم الحظر فسقط التعلق بذلك فاما تعلقهم في ذلك بان اوامر القران
الواردة عقيب الحظر كلها كذلك نحو قوله تعم فاذا قضيت الصلوة فانتشروا ونحو قوله فاذا حللتم فاصطادوا
وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان يكون حقيقة بها ذلك ليس بصحيح لانا نقول انما علم ذلك بدليل غير
الظاهر ولو خلينا والظاهر لحكمنا في هذه الاوامر بما كنا نحكم فيها ابتدا من غير ان يتقدمها حظر فالتعلق
بذلك لا يصح على انه قد ورد في القران عقيب الحظر الامر وان لم يوجب الاباحة نحو قوله تعم ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الكعبة الهدي محله وحلق الرئس بعد بلوغ الهدي محله ليس بمباح بل هو نسك وذلك يخالف ما
اصّلوا القول فيه   في الامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا به ام لا اعلم ان الامر اذا ورد فلا يخلو
من ان يكون متناولا لمن كان على صفة مخصوصة او يكون مطلقا فان كان متناولا لمن كان على صفة مخصوصة
وجب ان يكون مقصورا على من كان عليها ومن ليس عليها لا يلزمه ان يجعل نفسه عليها الينا ولها الامر الا ان
يدل دليل على وجوب تحصيل تلك الصفة فحينئذ يلزم لمكان دليل وذلك نحو قوله تعالى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ
مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا فاوجب الحج على من كان مستطيعا فمن ليس بمستطيع لا يلزمه تحصيل الاستطاعة
ليدخل تحت الامر وكذلك لما اوجب الزكوة على من ملك مائتي درهم او عشرين دينارا فمن ليس معه
النصاب لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الامر فان كان الامر مطلقا نظر فيه فان كان لا يصح على وجه
الا بفعل اخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه المامور به وذلك نحو الامر بالمسبب وهو لا يحصل الا عن
سبب فلا بد ان يكون السبب واجبا عليه الا ترى ان من اوجب على غيره ايلام غيره وذلك لا يحصل الا بضرب
فلا بد من ان يلزمه الضرب ليحصل عنده الالم وهذه الجملة قلنا ان الكافر اذا كان مخاطبا بالشرايع على ما
نعتقده يلزمه الاسلام لانه لا يصح منه ايقاع الفعل على وجه القربة وكونها شرعية وكونه كافرا يمنع من
ذلك فان كان ذلك المامور به يصح على وجه ما حصوله الا انه قد علم بالشرع انه لا يكون شرعيا الا بفعل
اخر جرى مجرى الاول في وجوب تحصيل ذلك الامر حتى يصح المامور به وذلك نحو قوله اقيموا الصلوة وقد علمنا
ان الصلوة لا تصح الا بالطهارة وبستر العورة وغير ذلك من الشرايط ولا تكون شرعية الا كذلك وجب عليه تحصيل

كل ما تتم الصلوة الا بها من الطهارة وغيرها وان لم يدل دليل على وجوب فعل اخر غير انه قيل اذا كان امر من
الامور وجب عليك كذا فانه لا يجب عليه تحصيل ذلك الامر فيلزمه ما اوجب عليه عند حصوله ولذلك قلنا
ان قوله تعم واتوا الزكوة لا يقتضي وجوب تحصيل النصاب لما لم يدل دليل شرعي على ذلك وفرقنا بينه
وبين قوله اقيموا الصلوة على ما بيناه فاما استدلال اهل العراق على ان ستر الركبة واجب لان ستر العورة
لا يتم الا به فبعيد لان ذلك ليس بمستحيل بل يمكن ستر العورة وان لم يستر الركبة اذا اسلم لهم ان الفخذ
العورة وان كان عندنا الامر بخلافه اللهم الا ان يدل دليل اخر على ان ستر العورة لا يتم الا بستر الركبة فحينئذ يجب
عليه لا للامر بستر العورة واما ما قاله الشافعي في قوله او عدل ذلك صياما في انه اذا كان بدل كل يوم مد
من طعام فنقص عن المد يجب صوم يوم تام لان صوم بعضه لا يتم الا بصوم جميعه فصحيح لانا قد علمنا
بالشريعة ان بعض اليوم لا يكون صوما فاوجبنا تمام اليوم لذلك وجرى ذلك مجرى الامر بالصلوة وانها
لا تكون كذلك الا بالطهارة فاوجبنا الطهارة ولو لم يدل دليل على ذلك لما كنا نوجب عليه الا ذلك القدر الذي
يصيبه فاما دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما في غسل اليدين فخارج عن هذا الباب لان اسم اليدين
واقع على عضوين المرفقان داخلان فيهما فليس ذلك من باب ما لا يتم الا به فمن ظن ذلك فقد ابعد واما
ما يحكى عن ابن عباس في قوله واتموا الحج والعمرة لله انه لما كان الاتمام يقتضي الدخول وجب الدخول الذي لا
يصح الاتمام الا به فالذي يقوى عندنا خلاف ذلك لانه لا يبعد ان يكون الامر متناولا لمن كان قد دخل في الحج
فحينئذ يلزمه الاتمام واما الذي لم يدخل فيه فليس يجب عليه الدخول فيه اللهم الا ان يدل دليل على وجوب
الدخول غير الامر بالاتمام فحينئذ يجب المصير اليه ولاجل ما قلناه وجب على من دخل في الحج تطوعا اتمامه وان كان
الدخول لم يكن واجبا عليه وحجة الاسلام يجب الدخول فيها واتمامها لما دل الدليل على ذلك وهذه جملة
كافية فينبغي ان يجري الباب على هذا المنهاج انشاء الله   في ان الامر يتناول الكافر والعبد كما يتناول
المسلم والحر ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك العبد وقال قوم شذاذ
ليسوا بمخاطبين بها والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراعى في كون المكلف مخاطبا
بالشرايع ان يراد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من ذلك فاذا ثبت هذا فمتى ورد
الخطاب يحتاج الى ان ينظر فيه فان كان خطابا للمؤمنين مثل قوله تعم يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فينبغي ان
يكون الخطاب يخصهم ولا يتناول الكافر الا ان يدل دليل على انهم مخاطبون به مثل المؤمنين فيحكم

بذلك لاجل الدليل ومتى كان الخطاب متعلقا باسم يتناول المسلم والكافر مثل قوله يا ايها الناس ولله على
الناس وخذ من اموالهم وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان نحمله على عمومه وشموله في دخول الكافر والمسلم
تحته الا ان يدل دليل على خلافه فيحكم به ويخرج من جملة العموم وليس لاحد ان يقول ان الكافر لا يصح
منه فعل الصلوة ولا فعل الحج مع كفره فلا يجوز ان يكون مرادا بالخطاب وذلك ان الذي يجب ان يكون عليه
حتى يصح تناول الخطاب له ان يكون على صفة يصح معها اذا امرنا تناوله الامر او يكون متمكنا من تحصيلها
ويحسن تكليفه في الحالين على حد واحد واذا ثبت ذلك فالكافر وان لم يكن بصفة الايمان فتصح منه العبادة
فهو متمكن من فعل الايمان ويجب عليه تحصيله لتصح منه العبادة لان ايجاب الشيء ايجاب ما لا يتم الشيء
الا به على ما بيناه في الفصل الاول في السبب والمسبب والطهارة والصلوة وانه لا فرق بين ان يكون متطهرا في
انه يلزمه فعل الصلوة وبين يكون متمكنا منها في انه يلزمه كذلك فكذلك القول في الكافر وليس يجري
ما ذكرناه مجرى من قطع رجل نفسه في سقوط فرض الصلوة عنه قائما لان من قطع رجله يستحيل منه
فعله الصلوة قائما فلاجل ذلك سقط عنه وليس كذلك الكافر لان الايمان يمكن فيه ويجري في هذا
الباب مجرى من شد رجل نفسه في انه يلزمه فعل الصلوة قائما ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه
قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فذم الله تعالى المشركين بمنعهم الزكوة فلولا انهم
مخاطبون بها والا ما كانوا يستحقون الذم اذا لم يفعلوها ويدل على ذلك ايضا قوله حاكيا عن
الكفار قالوا لم نك من المصلين فلولا انهم مخاطبون بها والا لم يعدوه من جملة ما عوقبوا عليه و
ليس لهم ان يقولوا انهم عدوا من جملة ذلك قوله ولم نك نطعم المسكين وان كان ذلك غير واجب عليهم
وذلك انه لا يمتنع ان يكونوا ارادوا بذلك منع الزكوة عن المساكين على ما تضمنته الاية الاولى فلاجله
ذلك عدوه في جملة ما عوقبوا عليه ويدل ايضا على ذلك ما لا خلاف فيه بين المسلمين من وجوب حد الزاني
عليهم اذا زنوا ووجوب القطع عليهم اذا سرقوا فلولا انهم مخاطبون بترك الزنا وترك السرقة والا لم
يجب عليهم الحد كما لم يجب على المجانين والاطفال لما لم يكن ذلك واجبا عليهم وتعلق من خالفنا في ذلك
بان قال الصلوة لا تصح منه فينبغي ان لا يكون مخاطبا بها كما ان مقطوع الرجل لما لم يصح منه فعله الصلوة
قائما لم يكن مخاطبا بها وقد قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى من الاعادة وتعلقوا ايضا بان قالوا لو كان
الكافر مخاطبا بالصلوة لوجب عليه قضاؤها وهذا ايضا غير صحيح لان القضاء انما يحتاج الى دليل مستانف

وليس

وليس ما دل على وجوب الفعل دل على قضائه الا ترى من فاتته الجمعة وصلوة العيدين لا يلزمه قضاؤهما وان
كان مخاطبا بهما في حال الاداء وكذلك ما دل على وجوب القضاء لا يدل على وجوب المقضي لان الحائض يلزمها
قضاء الصوم وان لم يكن ذلك واجبا عليها في حال الحيض فان قالوا الصوم وان لم يجب عليها في حال الحيض
فهو واجب عليها على وجه قلنا ذلك ينتقض بالصلوة فانها تجب عليها على وجه ومع ذلك لا يلزمها اداؤها
في حال الطهر والكلام في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذا كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان
يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال لان
الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك منه من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك
واما الصبي الذي ليس بكامل العقل ولا مميز لما يجب عليه وان كان الاسم يتناوله غير مراد لانا نخصه من ذلك
من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل ومن لا يتمكن من فعل ما كلفه على الوجه الذي كلف فاما ما
يتعلق بالاموال فهم داخلون تحت الاسم الذي يوجب ذلك من الزكوات وقيم المتلفات وارش الجنايات
وغير ذلك لان قوله خذ من اموالهم صدقة يدخل تحته البالغ والطفل فينبغي ان يجب ذلك وعلى هذا يجري
الباب فاما المراة فان كان الخطاب يخص النساء فلا خلاف انها داخلة تحت الخطاب وان كان الخطاب يتناول
اسم الجنس مثل قوله ولله على الناس حج البيت فكذلك وان كان الخطاب يخص الذكور فمن الناس
من قال ان النساء لا يدخلن فيه الا بدليل وهو الظاهر من مذهب الشافعي وعليه كثير من الفقهاء وذهب
الباقون الى انها تدخل مع الرجال لان الرجال والنساء اذا اجمعوا في الخطاب غلب حكم التذكير وهو الظاهر على
مذهب اهل اللغة فينبغي ان يعتمد عليه وهذه جملة كافية في هذا الباب في ان الامر بالشيء هل هو بلغ
نهي عن ضده ام لا ذهب اهل العدل من المتكلمين وكثير من الفقهاء الى ان الامر بالشيء ليس بنهي عن
ضده وذهبت المجبرة وباقي الفقهاء الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ثم اختلفوا فمنهم من قال انه نهي عن
ضده لفظا ومنهم من قال نهي عن ضده معنى والذي اذهب اليه ان الامر بالشيء ليس بنهي عن ضده لفظا و
اما من جهة المعنى فعلى المذهب الذي اخترناه في ان الامر يقتضي الايجاب واذا كان صادرا من حكيم دل على وجوب
ذلك الشيء يقتضي ان يكون تركه قبيحا سواء كان له ترك واحد ام تروك كثيرة في انه يجب ان تكون كلها
قبيحة اذا كان الامر مضيقا وان كان الامر مخيرا فيه بينه وبين ضد له اخر لم يعلم ان ما عدا ذلك قبيح
من تروكه وان لم يكن له الا ترك واحد فيجب القطع على انه قبيح واذا لم يدل على انه واجب مثله مخير فيهما

الآن مع هذا التفصيل ايضا لا يجوز ان يسمى نهيا عن ضده لان النهي من صفات الاقوال دون المعاني وليس كل
ما علم قبحه يسمى منهيا الا على ضرب من المجاز والذي يدل على صحة ما اخترناه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة
الامر وصيغة النهي فقالوا صيغة الامر قول القائل لمن دونه افعل والنهي قوله لا تفعل وهما مدركان بحاسة
السمع وليس يسمع من قوله افعل لا تفعل فلا ينبغي ان يكون نهيا من حيث اللفظ لانه لو كان كذلك لوجب ان
يسمعا معا كما يسمع لو جمع بين اللفظين وقد علمنا خلاف ذلك فاما اقتضاؤه للنهي من جهة المعنى فقد
بينا ما عندنا في ذلك وفيه كفاية وذلك مبني على ان الامر يقتضي الايجاب وقد دللنا عليه فيما مضى و
يبين ايضا صحة ما قلناه ان الامر بالشيء لو كان نهيا عن ضده لجاز القايل ان يقول ان العلم بالشيء جهل
بضده وذلك محال ولا يلزمنا مثل ذلك فيما اخترناه من دلالته على قبح تركه لانه لا يمتنع ان يدل الشيء على
حسن امر وقبح شيء اخر من وجهين وليس ذلك بمتضاد ويستحيل ان يكون العلم جهلا لان الصفتين
متضادتان فبان الفرق فاما شبهة من خالف في ذلك فهو ان قال ان الامر يقتضي ارادة المامور به و
ارادة الشيء كراهة ضده والحكمة تقتضي ان لا يريد الشيء الا ويكره ضده فان ذلك يسقط بما قلناه من ان
الامر لا يدل على ارادة المامور به ولو دل لم يكن ارادة الشيء كراهة ضده لان ارادة النوافل حاصلة وليست
بكراهة لضدها ومتى بني على ان الامر يقتضي الايجاب واذا كان صادرا من حكيم دل على وجوبه وانما عداه
قبيح اذا لم يدل على انه واجب مخير فيه مثله هو المعتمد على ما بيناه

في ان الامر بالشيء يقتضي الفعل مرة او يقتضي التكرار

ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الامر بالشيء لا يقتضي بظاهره اكثر من
فعل مرة ويحتاج في زيادة الى دليل اخر وهو المحكي عن ابي الحسين والظاهر من قول الشافعي وقال قوم شذاذ
ان الامر بظاهره يقتضي التكرار وذهب قوم الى الوقف في ذلك وقالوا نقطع على ان المرة الواحدة مراد وما
زاد عليه فمشكوك فيه متوقف فيه والذي اختاره المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الامر في الشاهد
على وتيرة واحدة اذا سبرناه يقتضي الفعل مرة واحدة ولا يفهم من ظاهره الا ذلك الا ترى ان من قال لغلامه
اسقني ماء لا يعقل منه اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة واحدة ثانية لعدوه سفيها وليس
لاحد ان يقول ان ذلك عقل بشاهد الحال وبقرينة اقترنت الى الامر دلت على المرة الواحدة وذلك انما ذكرناه
يعقله من لا يدرك القرينة اصلا ولا يخطر بباله ثم ان القرينة يحتاج ان يكون معقولة وليس هناك قرينة
تدل على ذلك فان قالوا القرينة انه يعلم بعطشه استكفاءه بشربة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه لان هذا لا طريق

له الى العلم

له الى العلم به لانه قد لا يكتفي بشربة واحدة ويحتاج في زيادتها الى تجديد الامر فلو كان ذلك معقولا بالامر الاول
لما احتاج اليه واذا ثبت ذلك في الامر في الشاهد وجب ان يكون حكم اوامر الله تعالى ذلك الحكم ويدل على ذلك
ايضا ان الامر لو اقتضى استغراق الاوقات لاقتضى استغراق الاحوال والاماكن فلو كان يجب فعله في ساير
الاوقات لوجب فعله على ساير الاحوال وفي ساير الاماكن وذلك لا يقوله احد وانما قلنا ذلك لان الاوقات
ظروف الزمان فكما ان الفعل لا بد له من ذلك فكذلك لا بد له من ظروف المكان والاحوال ويدل على ذلك ايضا لا
خلاف بين الفقهاء من ان الرجل اذا امر وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها اكثر من واحدة فلو
كان الامر يقتضي التكرار لجاز له اكثر من مرة وذلك خلاف الاجماع ويدل على ذلك ايضا ان الامر بالشيء امر
باحداثه فجرى في ذلك مجرى الخبر عن احداثه فكما ان الخبر عن احداثه لا يقتضي اكثر من مرة واحدة فكذلك الامر
ويدل على ذلك ايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال له سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي في الحج العامنا هذا
هذا يا رسول الله ام للابد فقال عليه السلام بل للابد ولو قلت نعم لوجب فبين عليه السلام ان ما يقتضي الامر لذلك
العام وما زاد على ذلك انما يثبت بقوله نعم لو قاله ولو كان الامر يقتضي التكرار لما احتاج الى ذلك فان قيل
اذا كان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة فلم استفهمه سراقة وهلا قطع بظاهره على ذلك انه لذلك العام
ولا يحتاج الى الاستفهام قيل له انما استفهم عن ذلك لانه جوز ان يكون ذلك للابد بدليل غير ظاهر الامر كما
وجد مثل ذلك في اوامر كثيرة مثل الصلوة والزكوة وغيرهما من افعال الشرع فلاجل ذلك حسن استفهامه
وتعلق من خالف في ذلك باشياء منها انهم حملوه على النهي وقالوا ان النهي لما اقتضى التكرار فكذلك يجب في
الامر لانه ضده والجواب عن ذلك انا نقول في النهي مثل ما نقوله في الامر وان النهي يقتضي بظاهره الا يفعل
دفعة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل اخر ومن الناس من فرق بينهما فقال الاستعمال فرق بين الموضعين
لان النهي يعقل منه في الشاهد التكرار الا ترى ان من قال لغلامه لا تفعل كذا وكذا يعقل منه الامتناع على كل
حال وليس كذلك الامر على ما بيناه وقالوا ايضا النهي لما كان يقتضي الكف عن المنهي عنه لا ضيق فيه ولا حرج
فاقتضى لذلك الدوام وليس كذلك الامر لانه لو اقتضى الدوام للحق في ذلك المشقة والضيق وقالوا ايضا ان
من انتهى عن الفعل في الازمان كلها صح ان يقال فيه انه انتهى عما نهي عنه واذا امر بالشيء وفعله ثم فعل مرة اخرى
لا يقال انه فعل ما امر به والمعتمد هو الاول وبعده الفرق الثاني وهو الرجوع الى الشاهد وتعلقوا ايضا بان
قالوا انه اذا اطلق الامر فليس بان يقتضي الفعل في وقت باولى من ان يقتضي في وقت اخر فيجب ان يحمل على

الاوقات كلها والجواب عن ذلك انا نقول انه يجب عليه ان يفعله في الثاني علي ما نذهب اليه في الفور فسقط السوال
ومن قال بالتراخي يقول هو مخير في الاوقات كلها ومن قال بالوقف قال ينتظر بيان وقت الفعل وليس
لاستغراق الاوقات فيه ذكر فيدعي فيه الامر العموم وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم يقتض التكرار لما صح
النسخ لان معنى النسخ هو ازالة مثل الحكم الثابت بالنص الاول في الثاني بنص اخر وعلي وجه لولاه لكان ثابتا به
مع تاخره عنه ولو كان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة لما صح ذلك علي حال والجواب عن ذلك ان النسخ انما
صح لاذا دل دليل غير الظاهر علي انه اريد به التكرار واما اذا تجرد عن ذلك فلا يصح فيه النسخ علي
حال وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القران كلها علي التكرار فوجب ان يكون ذلك مقتضى الامر والجواب
عن ذلك انا لا نسلم ان اوامر القران كلها علي التكرار لان فيها ما يقتضي الفعل مرة واحدة وهو الامر بالحج
علي ما بيناه واما ما يقتضي فيها التكرار فبدليل غير الظاهر وهو الاجماع فمن اين لهم ان ذلك مقتضى
الامر فهذه الجملة التي ذكرناها تاتي علي جميع ما يتعلق بهذا الباب في ان الامر المعلق بصفة او شرط
هل يتكرر بتكررهما ام لا ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الي انه لا يتكرر بتكرر الشرط او الصفة وانه يقتضي
الفعل مرة واحدة عند اول الشرط او الصفة ومنهم من قال ان ذلك يوجب التكرار والذي اذهب اليه هو
الاول والذي يدل علي ذلك ان القايل اذا قال لغلامه اذا دخلت السوق اشتر الفاكهة لم يعقل منه شرا
الفاكهة كلما دخل السوق وانما يفعل ذلك مرة واحدة حتى انه لو فعل مرة اخرى لاستحق التوبيخ والذم ويدل
ايضا علي ذلك انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة فتعليقه بشرط او صفة انما يقتضي
ايقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بهما ولو اقتضى ذلك التكرار لاقتضى مطلق الامر وقد
دللنا علي خلاف ذلك ويدل ايضا علي ذلك ان القايل اذا قال لوكيله طلقها اذا دخلت الدار فلا
خلاف ان ذلك لا يقتضي جواز طلاقها كلما دخلت الدار وانما يقتضي جواز ايقاع الطلاق عند دخولها
الدار اولا واذا ثبت ذلك في اوامر الله تعالى ينبغي ان يكون هذا حكمها لان حقيقة الامر لا يتغير وقد تعلق
من خالف ذلك باشياء منها ان قالوا ان الحكم المعلق بالصفة او الشرط يجري مجرى تعليله بالعلة
فكما ان الامر المعلق بالعلة يقتضي التكرار عند تكرار العلة فكذلك القول في الشرط والصفة و
الجواب عن ذلك ان هذا السوال ساقط عنا لانا نحن لا نقول بالقياس والعلل ومن قال بذلك يقول
ان العلة دالة علي الحكم فلذلك يتكرر الحكم بتكررها لانه لا يجوز حصول الدليل مع ارتفاع المدلول

لان

٣٠١

لان ذلك يكون نقضا لكونها دلالة والصفة والشرط شرط ولا يجب ان يكون مثل الشرط شرطا في كل موضع كما
لا يجب ان يكون دخول الدار شرطا في جواز الطلاق كلما دخلت الدار وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم يتكرر بتكرر
الشرط والصفة لكان اذا لم يفعل مع الشرط الاول شيئا وفعل مع الشرط الثاني عند قاضيا لا مؤديا فلما كان
ذلك باطلا علم انه مراد والجواب عن ذلك ان ذلك قضاء في الحقيقة فانا نمنع من اطلاق هذه العبارة
عليه في بعض المواضع فلا اعتبار بذلك لان المعول علي المعاني دون العبارات وتعلقوا ايضا بان قالوا
لما كان النهي المعلق بصفة يقتضي تكراره عند تكرار الصفة فكذلك القول في الامر والجواب عن ذلك ان قولنا
في النهي مثل قولنا في الامر في انه لا يقتضي ذلك بظاهره فسقط الاحتجاج بذلك وتعلقوا ايضا بان قالوا
وجدنا اوامر القران المتعلقة بالصفات والشرط يقتضي التكرار نحو قوله اَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ
اللَّيْلِ ونحو قوله وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا واِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا ونحو قوله الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي
فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وغير ذلك والجواب عن ذلك ان جميع ذلك عقل بغير الظاهر وبدليل دل علي ذلك من الاجماع
وغيره ومن الناس من فرق بين بعض ذلك وبين الامر المعلق بالشرط فقال في قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
فاطهروا وقوله الزانية والزاني ان ذلك تعليل لا تعليق بصفة فكانه قال ان كنتم جنبا فاطهروا لانكم
جنب لما علم انه لا يمكن اداء الصلوة مع الجنابة وكذلك فاجلدوا الزانية والزاني لانهما زنيا فصار ذلك
تعليلا لا شرطا واذا كان كذلك جاز حمله علي التكرار ولم يسغ ذلك في الامر المعلق بالصفة والشرط علي ما بيناه
في الامر المعلق بوقت متى لم يفعل المامور به فيه هل يحتاج الى دليل في ايقاعه في الثاني ام لا ذهب
اكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر المعلق بوقت اذا لم يفعل المامور به فيه احتاج الى دليل اخر في وجوب
فعله في وقت اخر وكذلك قال في الامر المطلق من ذهب الى انه علي الفور فالوا متى لم يفعل في الثاني احتاج
الى دليل اخر في ايقاعه في الثالث والرابع وفي الناس من ذهب الى انه متى لم يفعل في الثاني او ذلك الوقت يجب
عليه فعله في الثالث او الوقت الاخر فكانهم قالوا يقتضي الفعل في الثاني فان لم يفعل اقتضاه في الثالث
ثم كذلك في الرابع الى ان يحصل المامور به والذي اذهب اليه ما ذكرته اولا والذي يدل علي ذلك هو ان الامر
اذا كان معلقا بوقت دل علي ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فمتى لم يفعل في ذلك الوقت فمن اين يعلم انه
مصلحة في وقت اخر ويحتاج في العلم بذلك الى دليل اخر غير الذي دل علي وجوب المقضي وليس لاحد ان يقول
ان الامر يدل علي وجوب المامور به وانه مصلحة وليس للاوقات تاثير في ذلك وينبغي ان يكون ايقاعه

~~وعلي هذا قلنا ان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل اخر~~

مصلحة اى وقت شاء وذلك انه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير فى كون الفعل مصلحة فيه حتى اذا فعل فى غيره كان
مفسدة والذى يكشف عن ذلك ان صلوة الجمعة لاخلاف انها مصلحة وواجبة فى وقت بعينه ومن لم يفعلها
فانها تسقط عنه لا يجوز له فعلها فى وقت اخر وكذلك من قال لله على صوم يوم بعينه فانه يلزمه صوم
ذلك اليوم ولا يجوز له ان يصوم يوما اخر فعلم بذلك ان للاوقات تاثير فى كون الفعل مصلحة ويسقط السوال
فاما تسميته قضاء فكلام فى عبارة فربما اطلق عليه ذلك وربما امتنع منه بضرب من الابهام وليس لهم ان
يقولوا لو اقتضى ايقاع الفعل فى ذلك الوقت ولم يقتض ايقاعه فى وقت اخر لبطل النسخ وذلك انا قد بينا
انه لا يصح النسخ اذا كان الفعل مطلقا او مقيدا بوقت الا ان يدل دليل اخر على ان ما بعده من الاوقات حكمه حكم
ذلك الوقت فبطل بذلك ايضا هذا السؤال   فى ان الامر هل يقتضى كون المامور به مجزيا ام لا ذهب الفقهاء
باجمعهم وكثير من المتكلمين ان الامر بالشئ يقتضى كونه مجزيا اذا فعل على الوجه الذى تناوله الامر وقال كثير
من المتكلمين الى ان الامر لا يدل على ذلك وانه لا يمتنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء والصحيح هو الاول و
الذى يدل على ذلك ان الامر يدل على وجوب المامور به وكونه مصلحة اذا فعل على الوجه الذى تناوله الامر
واذا فعل كذلك فلا بد من حصول المصلحة به واستحقاق الثواب عليه لانه لو لم يكن مصلحة لم يحسن من الحكيم
ايجابه ولبطل كونه مصلحة على ما تناوله الامر فليس لهم ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الذى
تناوله الامر ويحصل مصلحة ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج الى ان يقضيه دفعة اخرى كما ان المفسد للحج يلزمه
المضى فيه ومع ذلك يلزمه قضاؤه وكذلك الظان لكونه متطهرا فى اخر الوقت يلزمه الصلوة ثم اذا علم انه
كان غير متطهر يلزمه قضاؤه وذلك ان الذى ذكروه لا يدل على انه غير مجز وانما يدل على ان مثله مصلحة فى الثانى
ونحن لا نمتنع من ذلك ويجرى ذلك مجرى ان يؤمر بالفعل فى وقتين فانه متى فعل المامور به فيهما فلا يقول احد
انما فعل فى الثانى مجزى وما فعل فى الاول غير مجز وكذلك ما يفعل بامر اخر فاما تسميته قضاء للاول فكلام
فى العبارة وقد بينا انه لا اعتبار به فاما المضى فى الحج الفاسد ووجوب الصلوة على الظان لكونه متطهرا فى اخر
الوقت فالذى تناوله الامر فى هذين اتمام الحج واداء تلك الصلوة وقد فعلها فاما ما يجب عليه من قضاء تلك
الصلوة اذا تيقن انه كان محدثا واعادة الحج فانه علم ذلك بدليل اخر وقد بينا انه لا اعتبار بتسميته قضاء
فيتعلق بذلك فى هذا الباب فان قيل انما اردنا بكونه غير مجز انه لا يعلم اذا فعل انه لا يلزمه مثله فى
المستقبل قيل له وانما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم انه يجب عليه مثله فى المستقبل ويسقط حينئذ الخلاف

ويدل

بلغ

ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه انه ثبت ان النهى يقتضى فساد المنهى عنه على ما استدل عليه فينبغى ان يكون الامر
يقتضى كونه مجزيا لانه ضده   فى حكم الامر اذا تكرر بغير واو العطف او بواو العطف ما القول فيه اعلم ان
الصحيح ان الامر اذا تكرر بغير واو العطف تكرر المامور به ووجب كوجوبه وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء
وقال قوم ينبغى ان يحمل الثانى على الاول وعلى انه تاكيد له والذى يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد منهما
لو انفرد لاقتضى فعل المامور به اما وجوبا او ندبا على الخلاف فيه فينبغى ان يكون ذلك حكمه اذا تكرر وليس
ذكره بعد ذكر الاول مقتضيا لحمله على التاكيد الا ان يدل دليل على انه تاكيد فيحمل عليه او يكون الاول معرفا
او اشارة الى معهود والثانى مثله فيحمل على ذلك نحو ان يقول الله تعالى صلوا صلوة صلوا الصلوة فانه يجب ان
يحمل اللفظة الثانية على صلوة غير الصلوة الاولى واما ما ان يكون معرفا فنحو ما روى عن ابن عباس فى قوله ان
مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فقال لن يغلب عسر واحد يسرين فحمل العسر على انه واحد لما كانا معرفين
واليسر على انهما مختلفان لما كانا منكرين وقال قوم فى تاويل هذه الاية ان التعريف فى العسر ليس بتعريف
العهد وانما هو تعريف الجنس وكانه قال مع جنس العسر يسرا ومع جنس العسر يسرا وعلى هذا يكون الثانى غير الاول
والذى يدل ايضا على ما قلناه ان الخبرين اذا تكررا مقتضيا مخبرين فوجب ان يكون حكم الامر مثل ذلك لانهما فى المعنى
واحد فاما قول القايل لغيره اضرب اضرب فالظاهر من ذلك ان الثانى غير الاول الا ان يدل دليل على انه اراد
تاكيد الاول من شاهد الحال وغير ذلك فيحمل عليه واما اذا عطف احدهما على الاخر نظر فيه فان كان الثانى يقتضى
ما يقتضيه الاول من غير زيادة ولا نقصان فالكلام فيه كالكلام فى الاول سواء لانه لا فرق بين ان يفترق ذلك
او يقترن ويصير ذلك بمنزلة امر واحد بفعلين ولذلك قال الفقهاء فى قول القايل لامراته انت طالق وطالق
على انه اوقع اثنين الا ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان الثانى يقتضى غير ما يقتضيه
الاول حمل على الظاهر ولا تنافى بينه وبين الاول وان كان الثانى يقتضى بعض ما تناوله الاول فالظاهر من الاستعمال
ان يحمل على انه اريد بالثانى غير البعض الذى تناوله الاول لان من حق المعطوف ان يتناول غير ما تناوله
المعطوف عليه ثم ينظر فى ذلك فان كان اذا جعل هذا البعض مرادا بالثانى كان هو بعينه يمتنع ان يكون
مرادا بالاول ايضا فالواجب ان يحمل الاول على ما عداه وان كان لا يمتنع ان يراد بالاول ما يقتضيه ايضا حمل الاول
على جميعه والثانى على البعض الذى تناوله ولذلك قلنا ان قوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
يقتضى ظاهره ان المراد بالصلوة غير الوسطى ليصح عطف ما عطف به عليه اللهم الا ان يدل دليل على ان الثانى

ذكر تأكيدا او تعظيما او تفخيما فان كان كذلك حمل عليه كما قيل في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل و
ميكال ان المراد بذكر جبريل وميكال التعظيم لهما وتفخيم وكذلك قال اكثر اهل العلم في قوله تعم فيهما فاكهة ونخل
ورمان وقال قوم انه لم يقصد بلفظ الملائكة جبريل وميكائيل ولا بلفظ الفاكهة النخل والرمان فلاجل ذلك
حسن عطف ذلك عليه وذلك موقوف على الدليل فاما اذا كان الثاني اعم من الاول فالقول فيه كالقول اذا
كان الاول اعم سواء الا فيما ذكرناه اخيرا من حمله على التعظيم والتفخيم لان ذلك لا يمكن فيه واما اذا ورد الامر
باشياء ثم ورد الامر ببعضها فان ذلك قد يكون نسخا وقد لا يكون كذلك ونحن نبين ذلك في الناسخ والمنسوخ
ان شاء الله فصل في ذكر الامر باشياء على جهة التخيير كيف القول فيه ذهب كثير من المتكلمين الى ان الكفارات
الثلاث واجبة مخير فيها وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اصحابهما وقال اكثر الفقهاء ان الواجب منها
واحد لا بعينه وذهب اليه جماعة من المتكلمين وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن القولين والذي اختاره شيخنا ابو
عبد الله ان الواجب واحد لا بعينه على ما ذهب اليه الفقهاء وذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلاث لها
صفة الوجوب على جهة التخيير والذي اذهب اليه ان الثلاثة لها صفة الوجوب الا انه مخير على المكلف اختيار
احدها وهذه المسألة اذا كشف عن معناها يزول الخلاف فيها واعلم ان المعنى بقولنا ان الثلاثة
لها صفة الوجوب ان الله تعم قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة ولطفا للمكلف
فلهذا ذلك وخيرنا بين فعلها فالمخالف في ذلك لا يخلو اما ان يكون يوافق على ذلك ويقول مع هذا
ان الواجب واحد لا بعينه فذلك يكون خلافا في عبارة لا اعتبار به وان قال ان الذي هو لطف ومصلحة واحد
من الثلاثة والثنتان ليس لهما صفة الوجوب فذلك يكون خلافا في المعنى والذي يدل على فساد هذا القول
انه لو كان الواحد منها له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لوجب ان يدل الله على ذلك ويعينه لانه لا طريق
للمكلف الى معرفته ماله صفة الوجوب وتمييزه مما ليس له ذلك ومتى لم يفعل ذلك ولا امر على ما قلناه يكون
قد كلفه ما لا دليل عليه وذلك لا يجوز ولذلك قلنا انه لا يجوز ان يكلف الله تعم اختيار الرسل والشرايع
ولا ينصب على ذلك دليلا لان ذلك قبيح وليس لاحد ان يقول انه يتميز له باختياره لان بعد اختياره قد
سقط عنه التكليف وينبغي له ان يتميز في حال وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه وتمييزه له من
غيره وان يكون قبل اختياره ولا يلزم على ذلك تعين البيع عند اختيار العقد لان ذلك في الاصل تابع وذلك لـ
لاختياره دون كونه مصلحة فكان ما يتبع ذلك مثله ويدل على ذلك ايض انه لو كان الواحد من ذلك له

صفة

صفة الوجوب والثاني ليس له ذلك لكان ينبغي انا لو فرضنا ان المكلف اختار غيره ان لا يجزيه ويخرج ذلك عن وجه
عن الاجماع لانه لا خلاف بين المسلمين انه لو اختار اي الثلاثة كان اجزاه وفي ذلك بطلان هذا المذهب
وايض فلو كان الواجب واحدا لا بعينه لما جاز من الحكيم ان يخير المكلف بينه وبين ما ليس له صفة الوجوب
كما لا يحسن ان يخيره بين الواجب والمباح وليس علمه بانه لا يختار الا ما هو الواجب يحسن لذلك لانه لو كان
يحسن له الحسنة لما اذا خيره بينه وبين المباح اذا علم انه لا يختار الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف ذلك
فاما من نصر ما قلناه وقال يعني ان الله تعم اراد كل واحد منها وكره ترك كل واحد منها مع ترك الاخر
ولم يكره تركه مع فعل الاخر فلا يمكننا الاعتماد عليه لانا قد بينا ان الامر يقتضي الايجاب لانه اراد الامر للمامور به
وكره تركه وبينا ما عندنا في ذلك مع ان هذا المذهب يكاد لا يتصور ولا يتحقق لانه لا يخلو ان يكره ترك واحد
منها ولا يكره ترك الباقي فان اراد ذلك فذلك قول من قال ان الواجب واحد لا بعينه وان قالوا انه كره
تركه وترك الاخر فقد جمعهما الكراهة فينبغي ان يكونا جميعا واجبين على الجمع وذلك لا يقوله احد وقولهم
ولم يكره ترك واحد مع فعل الاخر يكاد يستحيل لانه اذا كرهه مع ترك الاخر فقد حصلت الكراهة له وتعلقت
به لنفسها فكيف لا تكون حاصلة اذا قدرنا فعل الاخر وتعلق من خالف في ذلك بان قال لو فرضنا انه فعل
الثلث لكان الواجب منها واحدا فكذلك قبل الفعل وقالوا ايض لو لم يفعل الثلاثة لاستحق العقاب على واحدة
منها فنعلم بذلك ان الواجب هو الواحد والجواب عن ذلك ان هذا يسقط بما جوزناه لانه اذا فعل الثلاثة فالذي
كان واجبا عليه واحد وان كان الباقي له صفة الوجوب لانه كان مخيرا فيها فلاجل ذلك استحق ثواب الواحد
على جهة الوجوب والثنتان فعلهما تبرعا ولا يمتنع ان يكون الشيء له صفة الوجوب اذا فعل منفردا فاذا فعل
مع غيره كان الواحد منها لا يتغير وجه كونه واجبا والثاني يصير ندبا فلاجل ذلك يستحق عليه ثواب الندب
وكذلك اذا لم يفعل الثلث فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلاثة
فان قيل فايهما يستحق عليه الثواب اذا جمعها وايهما يستحق عليه العقاب اذا لم يفعل شيء منها قيل
له لا يلزمنا بيان ذلك بل ما يعلمه الله تعم من انه لا يتغير كونه واجبا اذا فعله مع غيره يثيبه عليه
ثواب الواجب فاستحق العقاب بترك ذلك بعينه وفي الناس من قال انه يستحق العقاب والثواب على
الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف والاول عندي هو المعتمد فصل في ان الامر هل يقتضي
الفور او التراخي ذهب كثير من المتكلمين والفقهاء الى ان الامر يقتضي الفور وهو المحكي عن ابي الحسن

وذهب كثير منهم الى انه على التراخي وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم وذهب قوم الى انه على الوقف و
قال يحتمل ان يكون مقتضاه الفور او التراخي ويحتاج الى دليل واختلفوا فمن اجاز منهم تاخير البيان عن
حال الخطاب في المجمل قال متى لم يدل في حال الخطاب على انه اراد الفعل في الثاني قطعت على انه غير مراد
فيه وتوقفت في الثالث والرابع وما زاد عليه وكذلك اذا جاء الوقت الثاني ولم يبين له انه مراد في الثالث
قطعت على انه غير مراد فيه ثم على هذا التدريج هذا الذي اختاره سيدنا المرتضى ومن لم يجز تاخير
بيان المجمل عن وقت الخطاب لم يجوز ذلك والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك انه قد ثبت
بما دللنا عليه ان الامر يقتضي الايجاب فلو لم يقتض الفعل في الثاني لم ينفصل مما ليس بواجب فهذه الحال
لان ما ليس بواجب هذا حكمه من انه يجوز تركه وهذا لاحق به وهذا يؤدي الى نقض كونه موجبا فان قالوا انه
وان جاز تاخيره فلا يجوز ذلك الا الى بدل وهو العزم وربما قالوا انما يجوز له ان يؤخر بشرط ان يفعل في الثالث
وكذلك فيما بعد قيل له على الوجه الاول اثبات العزم يحتاج الى دليل حتى يصح ان يكون مخيرا بينه وبين الفعل
فاما اذا لم يثبت ذلك فكيف يجعل مخيرا بينه وبينه فلو كان هذا فاسدا بلا خلاف وكان العزم مثله وليس
لهم ان يقولوا نحن لم نثبت العزم الا بدليل وذلك انه لما ثبت ان الفعل واجب وكانت الاوقات في ادائها
متساوية اثبتنا العزم والا انتقض كونه واجبا وذلك ان هذا انما يتم اذا ثبت لهم ان الاوقات متساوية
في الاداء ودون ذلك خرط القتاد وايضا فلو كان مخيرا بينه وبين العزم لجاز له ان يقتصر عليه ولا يفعل
الواجب لان هذا حكم سائر الابدال وفي ذلك اغراؤه بترك الواجب والا يفعل شيئا منه اصلا ويقتصر
على العزم ابدا وفي ذلك خروج عن الدين فاما من قال انه يجوز له تاخيره بشرط ان يفعل في الثالث فقوله
يفسد من وجهين احدهما ان على هذا القول صار مخيرا في الوقت الثاني بين فعله والا يفعل وهذه صفة
الندب والثاني انه لا يعلم انه يفعل في الثالث حتى يصح منه تاخيره عن الثاني اليه وفي بطلان الوجهين معا
ثبوت ما قلناه ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور ان الامر في الشاهد يعقل منها الفور الا ترى ان من امر
غلامه بفعل ولم يفعله استحق الذم ولو كان يقتضي التاخير لجاز له ان لا يفعل ويعتل بذلك ويقول انى
مخير بين الفعل وبين العزم عليه فلم اذم وفي علمنا ببطلان هذا الاعتلال دليل على انه اقتضى الفور
وليس لهم ان يدعوا قرينة دلت على انه يقتضي الفور لاجلها ذم وذلك ان القرينة المدعاة غير معقولة
فيحتاجون ان يبينوها وايضا فانه يذمه من لا يعرف القرينة اصلا فعلم انه انما يفيد لانه يعقل من مقتضى

الامر

٤٠

للتاخير
الفور الامر الفور دون التراخي ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور انه لا يخلو من ان يكون المامور يجوز
الفعل لا الى غاية او الى غاية فان كان جاز له التاخير ابدا الى غاية ففي ذلك اخراج له من كونه واجبا وان كان يجوز
له تاخيره الى غاية كان ينبغي ان تكون تلك الغاية معلومة وكانت تكون مثل الاوامر الموقتة ومتى لم
يعلم ذلك كان مكلفا لايقاع الفعل في وقت لا طريق له الى معرفته وذلك تكليف ما لا يطاق فان ذكروا
انه يكون مخيرا بين الفعل والعزم لا الى غاية كان الكلام عليهم ما تقدم من ان في ذلك افساد التكليف
وان يقتصر المكلف من فعل الواجبات على العزم فحسب فلا يفعل شيئا منها وفي ذلك خلاف المعقول والدين
جميعا فاما من قال هربا من ذلك انه يتعين الوقت عليه اذا غلب في ظنه انه متى لم يفعل اخترم او
عجز عنه فانه يقال له فاي امارة توجب هذا الظن المدعى وذلك انه لا سبيل له اليه على انه اذا كان مخيرا
بين الفعل والعزم فلو غلب في ظنه فوت الفعل لم يغلب في ظنه فوت العزم فينبغي ان يجوز له الاقتصار
عليه وممن وافقنا على هذا المذهب من استدل على ذلك بقوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم و
بقوله فاستبقوا الخيرات وذلك يضعف الاحتجاج به لان الظاهر من الاية انه امر بالتوبة لانها هي التي
يحصل عندها الغفران وذلك متفق عليه انه على الفور فاما الفعل الواجب الذي لم يتقدمه غيره
من المعاصي حتى يغفر فكيف يحمل عليه فان حمل على ان المراد بذلك استحقاق الثواب تصير الاية مجملة
لانه يستحق الثواب بالواجب والندب وليس الندب واجبا اصلا ومنهم من استدل على ذلك بان قال
ان الامر يقتضي ايقاع الفعل في وقت من جهة الحكمة وان لم يكن مذكورا في اللفظ فاشبه ما يقتضيه
العقود والايقاعات من الطلاق والعتاق فكما ان ذلك كله على الفور وجب مثله في الامر وهذا لا يصح
الاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا قياس ونحن لا نقول بالقياس اصلا فكيف يمكننا ان نعتمد على
ذلك ومن قال بالقياس لا يمكنه ايضا ان يعتمد على هذه الطريقة لان القياس يوجب غلبة الظن وهذه
المسئلة طريقها العلم فلا يمكن الاعتماد فيها على القياس ولو جاز استعمال القياس في ذلك لكان هذا
الاستدلال لقرينة اقترنت الى ظاهر الامر والقوم لا يمتنعون من ذلك وانما الخلاف في الاوامر المطلقة
الخالية من القراين فعلم ان المعتمد ما قدمناه واذا ثبت ان الامر على الفور فمتى لم يفعله في الثاني احتاج
الى دليل اخر في وجوبه عليه في الثالث على ما بيناه فيما تقدم وفي ذلك بطلان مذهب من قال بالامر الاول
يلزمه الفعل في الثالث والرابع الى ان يحصل الفعل واستدل من قال ان الامر يقتضي التراخي بان قال ان

الامر انما يقتضي كون الفعل واجبا وليس للاوقات ذكر في اللفظ وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه باولى
من بعض فينبغي ان يكون مخيرا فيه لانه لو اراد ايقاعه في بعضها لبيّنه فمتى لم يبيّنه دل على انه مخير في
ذلك كله والجواب عن ذلك ان يقال ان الاوقات كلها وان لم تكن مذكورة في اللفظ فوقت الفعل هو
الثاني وهو معلوم بالادلة التي ذكرناها فيجب المصير الى مقتضاها وقولهم انه لو اراد ايقاع الفعل في الثاني
لبيّنه فعندنا انه بيّنه بالادلة التي قدمناها ثم لاصحاب الوقف ان يقولوا ولو اراد التراخي لبيّنه
فيجب ان يتوقف في ذلك وينتظر البيان ومتى اعتمد في ذلك اصحاب الوقف عليهم كان الكلام عليهم
ما تقدم من ان الدليل قد دل على انه يقتضي الفعل في الثاني وان اعتمدوا على انهم وجدوا الاوامر مستعملة
في الفور والتراخي فقد بينا ان نفس الاستعمال لا يدل على ان ما استعمل حقيقة وذلك مجاز عندنا
اذا استعمل على ما قالوه وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل في الامر الموقت ما حكمه لا يجوز ان يرد بلغ
الامر من الحكيم بعبارة معلقة بوقت يقصر الوقت عن ادائها فيه فان لم يقصر عن ذلك نظر فيه فان كان
مما يستغرق اداء العبادة فيه وجب اداؤه فيه بلا خلاف وذلك نحو الصوم المعلق بالنهار فانه يجب
اداؤه في جميعه وان كانت العبادة يمكن اداؤها في بعضه اختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال
الوجوب متعلق باول الوقت ومنهم من قال يجب اداؤه في اخره ومنهم من جعله مخيرا بين ادائه في اوله
واخره وفيما بين ذلك فان اخره الى اخره يضيق عليه الاداء فيه ثم اختلفوا فقال قوم منهم يجب عليه
الفعل في اوله فمتى لم يفعل وجب عليه العزم على فعله في اخره ومنهم من قال هو مخير في الاوقات كلها
ولا يجب عليه العزم ومن العلماء من وقف في ذلك وانتظر البيان وقال كل ذلك جائز والذي يقوى في
نفسي انه اذا وردت العبادة معلقة بوقت له اول واخر من جهة اللفظ فانه يكون مخيرا بين ادائها
في اوله واخره فان لم يفعل في اوله وجب عليه العزم على ادائه في اخره ثم يتضيق في اخر الوقت وذلك نحو
ان يقول الله تصدق اليوم بدرهم او صم في هذا الشهر يوما فانه يكون مخيرا بين ان يتصدق في اول
النهار او وسطه او اخره وكذلك يكون مخيرا بين ان يصوم في اول الشهر او وسطه او اخره لا ان يقوم
دليل على انه واجب في اوله فيخرج عن هذا الباب والذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل الوقت الاول
في تناول الامر له باداء العبادة فيه فليس اولى بان يجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر فينبغي ان يكون
مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا يرجع اليكم في اخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا لان

ذلك لابد

نفعل
ذلك لابد منه في اخر الوقت لانه ان لم يفعل ذلك ادى الى فوات العبادة وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم
فيه فالوقت الثاني وقت له وليس لاحد ان يقول ان هذا ينقض بما ذكرتموه في الباب الاول من ان الامر يقتضي
الفور وانه يجب المامور به عقيبه وذلك انا انما قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد فحملنا
على الفور وحمل مخالفونا على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك في الامر الموقت لانه
قد عين فيه الوقت وذكر اوله واخره فقلنا انه مخير فيهما فان قيل فكيف اوجبتم العزم بدلا منه في الوقت
الاول ولم يذكر العزم في اللفظ وهلا لزمكم ما الزمتموه من خالفكم في الامر المطلق انه يقتضي التراخي
واوجب العزم بدلا منه في كل الاوقات قيل له اذا ثبت ان الامر يتناول الوقت الثاني كتناوله الوقت الاول
وهو يقتضي الوجوب فمتى لم يثبت الوجوب العزم بدلا منه في الاول ادى ذلك الى خروجه عن كونه واجبا
فلاجل ذلك اوجبناه وليس كذلك في الامر المطلق لانه لم يثبت للخصم انه يجب في الاوقات ولا ان
الامر يتناول الاوقات الى جهة البدل فيثبت العزم بدلا منه في الاول بل كان الوقت الذي يلزمه اداء
الفعل فيه هو الثاني فلم يجز ان يثبت العزم بدلا منه واحتاج المخالف في اثبات ذلك الى دليل فاما
من قال انه يجب تأخيره فمتى فعل في الاول كان نفلا فذلك نقض لاقتضاء الامر الايجاب وانقياد الى مذهب
من يقول انه يقتضي الندب وذلك خلاف الصحيح على ما دللنا عليه فان لو كان واجبا في اوله لكان متى
لم يفعله فيه استحق الذم لان بذلك يتميز الواجب من النفل فلما لم يستحق الذم بان لا يفعل في الاول علمت
انه نفل فيه قيل له انما يجب ان نقول يسقط الذم فيه عمن لم يفعل فعلا بعينه على انه ندب اذا لم يكن
هناك امر يسند ذلك اليه الا كونه نفلا فاما اذا كان امر يسند اليه ذلك فلا يصح ذلك الا ترى انه اذا
فرضنا ان هناك ما يقوم مقامه ويسد مسده من الواجب فمتى لم يفعله وفعل ذلك الامر لم يستحق الذم
وانما يتم ذلك في الامر المضيق اما بفعل واحد او وقت واحد فمتى لم يفعله بعينه او في ذلك الوقت
استحق الذم وانما يتم وقد بينا ان هذه المسألة بخلاف ذلك وان هناك عزما يقوم مقامه فان عادوا الى
ان يقولوا العزم ليس عليه دليل كررنا عليهم الكلام الاول وهو انه اذا تناول الامر الوقت الثاني كتناوله
للوقت الاول فلا بد متى لم يفعل في الاول من عزم والا خرج من كونه واجبا الى ان يكون نفلا وقد ثبت انه
واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا من ذلك الى فعل العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق
قيل الذي حمل على كونه نفلا نقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان

ذلك فرقا فى الموضعين فان قيل فعلى هذا المذهب ما قولكم فى صلوة الظهر التى لها وقتان اول واخر وكذلك
ساير الصلوات قيل له اختلف العلماء فى ذلك واصحابنا ايض فمن الفقهاء من جعل الفرض متعلقا باخره ومتى
فعل فى الاول كان نفلا وربما سماه موقوفا على ان ياتى عليه الوقت الاخير وهو على الصفة التى يجب عليه
معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم له بالوجوب ومع تسمية نفلا يكون قد اجزات عن الواجب وهذا
هو المحكى عن ابى الحسن الكرخى من اصحاب ابى حنيفه وذهب باقى الفقهاء الى انه مخير فى الاوقات كلها ثم اختلفوا
فمنهم من رجح الوقت الاول بالفضل ومنهم من لم يرجح وسوى بين الاوقات كلها واصحابنا اختلفوا فكان
شيخنا ابو عبد الله يذهب الى ان الوجوب يتعلق باوله وانه متى لم يفعل استحق الذم والعقاب الا
انه متى تلافاه سقط عقابه وذهب سيدنا المرتضى الى انه مخير فى الاوقات كلها اولها واخرها غير ان اداها
فى الاول افضل واذا نصرنا المذهب الاول نقول انما فعلنا ذلك لانه لم تخير على كل حال بين الصلوة فى اول
الوقت واخر الوقت وانما فرضه الوقت الاول فلا يصح ان نجعل مخيرا بينه وبين ما لم يجعل له ويجرى
ذلك مجرى الامر المضيق المعين بوقت متضيق وليس لهم ان يقولوا ان ذلك ينقض ان يكون الصلوة لها
وقتان وذلك انا نقول اذا نصرنا هذا المذهب انها وقتين فى الجملة بالاضافة الى مكلفين فان لها
وقتا واحدا فيكون الوقت الاول لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة فيه من علة او مرض او شغل
دينى او دنياوى والوقت الثانى يكون وقتا من لبعض هذه الموانع فيكون للصلوة وقتان بالاضافة
الى من وصفناه فان قالوا هذا خلاف الاجماع لان الامة كلها تقول ان كل صلوة لها وقتان فلا يفصلون
هذا التفصيل قيل لهم هذا اجماع مدعا لان من خالفنا فى هذا يخالف فيه ويرجع فى ذلك الى الروايات الصادرة
عن الائمة الهدى عليهم السلم ومتى نصرنا المذهب الاخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر وان النبى عم بين لكل صلوة
وقتين وقال ما بينهما وقت ولم يفصل فينبغى ان يكون مخيرا فيها ويقوى ذلك باخبار كثيرة وردت
عن ائمة الهدى عم متضمنة لذلك يعارض تلك الاخبار والكلام فى تعيين هذه المسئلة كلام فى فرع والذى
ذكرناه كلام فى الاصل فلا ينبغى ان نخلطها جميعا ويمكن ان ينصر المذهب الاول فى الصلوة بان يقال ان الاحتياط
يقتضى اداؤها فى الاول لانها اذا تناولها الامر ذلك والاخبار تقابلت فى جواز تاخيرها عن اول الوقت والمنع
من ذلك فينبغى ان يتعارض ويرجع الى ظاهر الامر فى وجوب الصلوة فى الوقت الاول فان قيل لو كانت الصلوة
واجبة فى اول الوقت لا غير لكان متى لم يفعلها استحق العقاب واجمعت الامة على انه لا يستحق العقاب ان

فاما اذا اضفناها الى كل واحد من المكلفين صح

لم يفعلها

لم يفعلها فى اول الوقت فان قلتم انه سقط عقابه قيل لكم وهذا ايض باطل لانه يكون اغراء له بالقبيح لانه اذا علم
انه متى لم يفعل الواجب فى الاول مع انه يستحق العقاب عليه اسقط عقابه كان ذلك اغراء له قبل ليس ذلك
لغراء لانه انما علم اسقاط عقابه اذا بقى الى الثانى وهو لا يعلم انه يبقى الى الثانى حتى يؤديها فلا يكون مغرا
بتركها وليس لهم ان يقولوا فعلى هذا لو مات عقيب الوقت الاول ينبغى ان لا يقطع على انه غير مستحق العقاب
وذلك خلاف الاجماع ان قلتموه وذلك ان هذا الاجماع غير مسلم بل الذى نذهب اليه ان من مات فى الثانى يستحق
العقاب وامره الى الله تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه فادعاء الاجماع فى ذلك لا يصح فاما من خير بين
الاوقات ولم يوجب العزم فى الاول بدلا منه فان ذلك ينقض كونه واجبا لان هذا حكم الندب وما ادى
الى مساواة الواجب الندب ينبغى ان يكون يحكم ببطلانه ومن قال انه نفل فى الاول فقوله يبطل بما ثبت
من اقتضاء الامر الايجاب فمن خالف فى ذلك كان الكلام فى مسئلة اخرى وقد مضى الكلام فيها ويدل ايض على
بطلان هذا القول ان الصلوة فى اول الوقت لو كانت نفلا لكان متى نوى بها النفل لكانت تجزى عن الفريضة
لان النية المطابقة للصلوة اولى من ان يجزى معها الصلوة من النية المخالفة لها وقد اجمعوا على انه متى
نوى بها النفل لم يجزئه فبطل بذلك كونها نفلا فى الاول واما اذا قال انها موقوفة فكلامه غير محصل لان
الوجوه التى تقع عليها الافعال فتكون واجبة او ندبا لا تتاخر عن حال الحدوث ولا تكون امورا منتظرة فان
وقعت الصلوة فى الوقت الاول على وجه الندب فينبغى ان يكون ندبا وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف
ذلك وان وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها ندبا فاما ما يتفرع على هذه المسئلة من وجوب القضاء
على الحايض اذا طهرت فى اخر الوقت او سقوطه عنها فكلام فى الفرع وقد بينا الصحيح من ذلك فى كتبنا
المصنفة فى الفقه فمن اراد ذلك وقف عليه من هناك وهذه جملة كافية فى هذا الباب **فصل** فى ان الامر هل
يدخل تحت لامر ام لا اعلم ان الصحيح انه لا يدخل الامر تحت امره ويفارق ذلك الخبر والذى يدل على ذلك ان
الامر لا يكون امرا الا باعتبار الرتبة فيه على ما بيناه فيما تقدم وهى ان يكون الامر فوق المامور وهذا لا يصح
ان يدخل بين الانسان وبين نفسه والخبر ليس كذلك فانه يجوز ان يخبر الانسان عن نفسه ويجمع بينه وبين
غيره فى تناول الخبر لهما لان الرتبة غير مراعاة فى الخبر وليس لهم ان يقولوا اليس هذا المثال مثالا للامر لانكم
قلتم لا يحسن ان يامر الانسان نفسه ومثل هذا موجود فى الخبر لانه لا يحسن ايض ان يخبر نفسه فاما الاخبار عنها
فليس بمشبه لذلك وذلك انه انما لا يحسن ان يخبر الانسان نفسه لانه عبث لان الخبر انما وضع للافادة فاذا كان

عالما بالخبر به فاخباره نفسه بذلك لا فايدة فيه وكان عبثا وليس كذلك الامر لانه انما قبح لفقد الرتبة المراعاة في كونه
امرا وكذلك القول اذا اخبر غيره بلفظ فلا يجوز ان يقصد به باللفظ اخبار نفسه لما قلناه من انه عبث و
انما قلنا انه يصح ان يخبر عن نفسه ليعلم بذلك ان الرتبة غير مراعاة في الخبر اصلا فاذا ثبت هذه الجملة
فالنبي عم اذا امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه مامور به ايضا الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم به لاجل الدليل و
ويفارق ذلك افعاله عم لانها بالعكس من اوامره لان افعاله تخصه ولا يعلم انها متعدية الى غيره الا بدليل
واوامره متعدية ولا يعلم تناولها له الا بدليل فاختلف الامران **فصل** في ذكر الشروط التي يحسن معها الامر
واعلم انه لا يحسن الامر الا بعد ان يكون الآمر على صفة والمامور به على صفة والمامور على صفة والامر
على صفة فاذا اجتمع ذلك كله حسن الامر ومتى اختل شيء من ذلك لم يحسن ونحن نبين جميع ذلك واما
ما يجب ان يكون عليه الآمر فان كان ممن يعلم العواقب وهو الله تعم فلا بد من ان يكون عالما بان المامور
يتمكن من اداء ما امر به ويعلم ان المامور به على وجه يحسن الامر به ويعلم انه مما يستحق بفعله الثواب
ويكون غرضه وصوله الى الثواب واما اذا كان الآمر ممن لا يعلم العواقب ابدا من الواحد منا فانه يحسن منه الامر اذا ظن في
المامور ما ذكرناه بان يشترط اداه ان قدر عليه لانه لم يعلم العواقب فان الظن يقوم له مقام العلم
ولو لم يحسن مع الظن لما حسن من الواحد منا ان يامر غيره البتة لانه لا طريق الى العلم بانه يقدر عليه في المستقبل
ولا بد ان يعلم حسن المامور به ويقصد بذلك وجها حسنا ولا يقوم الظن في ذلك مقام العلم والشرط لا
يدخل في ذلك كما دخل في كونه قادرا ولاجل هذا الاصل لا يحسن منا ان يامر غيرنا بفعل في الغد الا بشرط ان يكون
قادرا عليه في الغد ولا يجوز ان يامره بفعل لا نعلم حسنه في الحال فلان الفرق بين الامرين ولو قال انه لا سوى بين
حسن الشرط في الامرين لم يكن ذلك بعيدا لان الواحد منا يامر غيره بان يرد وديعة انسان عليه في الغد و
لا بد من اشتراط كونه قادرا عليه في حال الرد ولا بد من شرط كونه حسنا في ذلك الوقت ايضا لانه لو عرض في حال الرد
وجه من وجوه القبح من غصب ظالم لها او غير ذلك من وجوه الفساد لم يحسن ردها في تلك الحال فاما القصد
بذلك وجها من وجوه الحسن فلا بد منه على كل حال ومن الناس من جوز في القديم تعم ان يامر المكلف بشرط ان
يبقى على كونه قادرا قبل حال الفعل بوقت لا يمنعه منه والصحيح الاول لان الشرط لا يصح الا فيمن لا يعلم العواقب
فاما من يعلمها فلا يحسن منه ذلك ومتى قيل انه يحسن ذلك ويكون الامر بذلك لطفا لغير هذا المكلف كان ذلك
ايضا فاسدا لانه لا يخلو من ان يكون المامور بنفسه ذلك الفعل مصلحة له او لا يكون كذلك فان كان مصلحة له

فيجب

فيجب اقداره عليه ولا يمتنع منه وان لم يكن مصلحة له فلا يحسن ان يوجب عليه ما هو لطف للغير فلاجل ذلك قلنا
ان النبي عم لا بد ان يكون له في تحمله اعباء الرسالة لطف ولولا ذلك لما وجب عليه الاداء فكذلك القول هاهنا ولا بد
ان يكون القديم تعم عالما بان المكلف يفعل ما امر به ولا يحيد فيه او ان يكون في ذلك اللطف للغير ان علم انه يعصى
على ما نقوله في قبح تكليف من علم الله انه يكفر اذا لم يكن فيه لطف للغير ومن خالف في ذلك لم يشترط هذا الشرط
وفي الناس من شرط في حسن امر الله تعم ان لا ينهى عنه في المستقبل ومنهم من لا يشترط ذلك ونحن نبين الصحيح
من ذلك في باب الناسخ والمنسوخ ان شاء الله تعم واما الصفات التي يجب كون المامور عليها فهي ان يكون متمكنا
من ايقاع الفعل على الوجه الذي امر به فان كفى في ذلك مجرد القدرة اقتصر عليه وفعلت فيه قبل الفعل بحالة
واحدة او قبل ذلك باحوال وان كان الفعل يحتاج الى العلم فلا بد من حصوله في حال وقوع الفعل فان كان العلم
من فعله مكن قبل ذلك من سببه باوقات يمكنه تحصيل العلم فيها في حال الفعل وان كان يحتاج الى نصب
الادلة نصبت له لينظر فيها فيعلم ما كلف وان كان محتاجا الى آلة مكن منها فان كانت محلا للفعل مثل اللوح
في الكتابة والسكين في القطع وغير ذلك او ما يكون في حكم المحل مكن منها في حال الفعل وان كانت الآلة مما
يحتاج الى تقدمها مكن منها قبل الفعل مثل القوس في الرمي وان كان الفعل يحتاج الى الآلة في حال الفعل وقبله
مكن منها في الحالين على ما قلناه في السكين في القطع وغير ذلك وان كان الفعل يحتاج في ايقاعه على وجه الى الارادة
مكن منها ولا يصح منعه منها عند من قال بالارادة وما يحتاج الى النظر والسبب فلا بد من تمكينه منهما ومن شرايطه
ايضا اللازمة الا يكون ملجا الى ما امر به لان من هذه صفته لا يحسن امره الا ترى انه لا يحسن ان يكلف الانسان الا
يقتل نفسه لانه ملجا الى ذلك وكذلك الواقف بين يدي السبع لا يحسن ان يكلف العدو فاما من قال لا يحسن ان
يكلف الانسان قتل نفسه لانه ملجا الى ذلك فغلط لان الالجا انما هو الى ان لا يقتلها فاما الى قتلها فليس بحاصل
وعلى هذا يحسن ان يكلف قتل نفسه ولهذا اخبر الله تعم عن قوم فيما مضى انه كلفهم قتل نفوسهم بقوله اقتلوا
انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم وكذلك يحسن ان يكلف من شاهد السبع الوقوف لان الالجاء انما هو الى الهرب
لا الى الوقوف واما الصفات التي يجب كون الامر عليها فان يكون متقدما للوقت الذي كلف المامور ان يفعل
فيه لانه متى لم يتقدم لم يفد الترغيب في الفعل ولا يصح منه ان يستدل به على وجوبه عليه فيجب تقدمه عليه
من هذا الوجه فاما قول من قال من المجبرة ان ما يتقدم يكون اعلاما ومن شرط الامر ان يقارن الفعل فغلط
لانه ان اراد بقولهم انه اعلام انه مما يصح ان يعلم به لزوم المامور به في وقته فهو خلاف في عبارة وان قالوا

يعلم بدان الآمر سيجيئ في وقت آخر فليس في الامر المتقدم دلالة على ذلك على ان هذا القول من قائله دفع لما يعلم
ضرورة خلافه لان الاوامر في الشاهد كلها لا يكون قط الا متقدمة ومتى لم يكن كذلك لم يحسن فكذلك اوامر
الله تعالى الا ترى انه انما يحسن من الواحد منا ان يامر غلامه ان يسقيه ما قبل ان يسقيه ليصح منه ان يسقيه
واما في حال ما سقاه فلا يحسن ذلك فمن ارتكب حسن ذلك كان دافعا للضروريات واما تقدمه قبل وقت
الفعل باوقات فليس بواجب لكنه يحسن اذا كان فيه معنى نحو ان يكون صلاح لمن خوطب به بان يكلف اداؤه
الى من لم يكن يوجد في المستقبل نحو اوامر الله تعالى لنا في اوقات البلوغ بقوله اقيموا الصلوة لانه لا خلاف بين
الامة انه امر لساير المكلفين وان اهل كل عصر قد كلفوا اداءه الى اهل العصر الثاني ويدل على حسن ذلك ايضا
انه يحسن في الشاهد ان يامر الواحد منا غلامه بفعل بعد اوقات كثيرة ويحسن من الموصي ان يوصي لولده ولد
ولمن يجيء بعدهم من النسل ويامرهم ان يفعلوا في الوصية ما يوديه وهذا لا يدفع حسنه منصف وعلى هذا
قلنا انه يحسن امر المعدوم والعاجز بان يفعل الفعل في الوقت الذي قد علم انه علته ستزاح فيه ويمكن
من فعله ويبين ذلك ان الفعل الذي امر به لا يحتاج الى تقدم القدرة في حال الامر لانها لو وجدت في تلك
الحال وعدمت في حال الحاجة الى الفعل لم يحسن امره فدل على ان الحاجة اليها تقع قبل حال الفعل بحال ولو
لم يحسن ذلك لم يحسن من الواحد منا ان يامر غيره بان يفعل في غد فعلا يحتاج الى آلة مع عدمها وان علم انه
متمكن منها في غد حتى يجب ان لا يحسن منا ان نامر النجار باصلاح الباب الا والالة التي بها يصلح في يديه وهذا مما لا
يحتاج الى افساده لانه معلوم ضرورة خلافه وهذه جملة كافية في هذا الباب **الكلام في النهي فصل في ذكر**
حقيقة النهي وما يقتضيه وجملة من احكامه النهي هو قول القايل لمن دونه لا تفعل كما ان الامر قوله له افعل
وما دل على احدهما دل على الاخر فالطريقة واحدة وانما يكون نهيا اذا كره الناهي المنهي عنه ومن قال بذلك
والذي اقوله في ذلك ما قدمت ذكره في باب حقيقة الامر ان هذه الصيغة وضعها اهل اللغة ليدل على ايجاب
الامتناع من الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك الشيء قبيح لانه لا يوجب الامتناع
بما هو يحسن فهو اذا دلالة على القبح وقد ترد هذه الصورة ولا تفيد النهي على الحقيقة على ضرب من المجاز مثل
ما قلناه في صيغة الامر ولاجل هذا قلنا في قوله تعالى لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ان صورته صورة النهي وليس ما تناوله
قبيحا بل الاولى تركه وعبر عن ذلك بانه نهي لقوله تعالى مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ مجازا من حيث كانت
صورته صورة النهي على الحقيقة الا ان هذا مجاز لا يثبت الا بدليل ولولاه لحملناه على الحقيقة والدلالة على ذلك

مادللنا

مادللنا به على صورة الامر سواء وشرايط حسن النهي تقارب شرايط حسن الامر على السواء فاما اقتضاؤه التكرار او الامتناع
مرة واحدة فاكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال ان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة ومن قال انه يقتضي التكرار قالوا
في النهي انه يقتضي التكرار ومنهم من سوى بينهما وقال الظاهر يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك
يحتاج الى دليل ومنهم من وقف في ذلك كما وقف في الامر والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة
وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وانما قلنا ذلك من حيث ان النهي اذا كان دالا على قبح المنهي عنه اذا صدر
من حكيم انما يدل على انه قبيح في الثاني لان مقتضاه الفور وما بعد ذلك من الاوقات في ذلك لا يعلم ان
الفعل فيها قبيح بل يحتاج الى دليل فمن ادعى في ذلك كمن ادعى تساوي الاوقات في اقتضاء
الامر الفعل فيها وذلك باطل على ما بيناه وشبهة من قال انه يقتضي التكرار الرجوع الى الشاهد وان النهي
يقتضي ذلك وذلك غير مسلم بالاطلاق فان استعمل في ذلك بقرينة من شاهد الحال وغيرها فلا يمكن
ادعاء الحقيقة في ذلك فاذا ثبت ذلك فانما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي مثل ما دللنا عليه من ان الامر
يقتضي الفور فالادلة فيهما سواء وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به
البيان دل على انه قبيح في الثاني فاما النواهي الواردة في القران والسنة وانها تقتضي التابيد فانما علمنا ذلك
بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك علم ان الاوامر على التكرار عند الاكثر فاما النهي
المقيد بوقت فلا خلاف بين المحصلين انه لا يقتضي وجوب الانتهاء في غير ذلك الوقت وانما يعلم ذلك بدليل
مثل ما قلناه في الامر المقيد فاما النهي عن الشيء فليس بامر بضده لا لفظا ولا معنى لمثل ما قلناه في الامر سواء
وانما يدل على ان ما عدا المنهي عنه من اضداده مخالف له اذا كان صادرا من حكيم لانه اذا كان دالا على القبح
فما عدا ذلك الشيء لو كان قبيحا مثله لوجب ان ينهى ايضا عنه كما نهى عن ذلك فلما لم ينه عن جميع اضداده
ولا عن بعضها علم انها مخالفة له وقد تكون مخالفة له بان تكون واجبة وندبا ومباحا فلا يمكننا ان نقول
ان ذلك امر بضده لان الامر يقتضي الايجاب على ما بيناه اللهم الا ان نقول انه لو كان في اضداده ما هو واجب او
ندب لوجب بيانه فلما لم يبين دل على انها مباحة فان ذلك يمكن الاعتماد عليه هذا اذا كان له اضداد كثيرة و
يمكنه الانفكاك من جميعها فاما اذا لم يمكنه الانفكاك من جميعها ولا بد من ان يكون ايضا واجبا فالعلة الواحد
منها فانه لا يكون ايضا واجبا عليه لانه انما يجب الشيء اذا كان مما يصح ان يفعل وان لا يفعل فاما ما لا ينفك
منه فلا يصح وصفه بالوجوب ولاجل هذا قلنا ايضا اذا لم يكن للمنهي عنه الا ضد واحد ولا يمكنه الانفكاك

ان لا يفعل وما هذا حكمه لا يصح صح

اي ما المنهي عنه وضده

منه لا يوصف بانه واجب عليه من حيث لا يصح ان يجب عليه فان كان للضد واحد وصح انفكاكه منهما جميعا فمتى لم يجب عليه ذلك
الشيء او يندب اليه يجب ان يكون مباحا كما قلناه في الاضداد الكثيرة سواء فاما النهي اذا تناول اشياء فلا يخ من
ان تكون متضادة او مختلفة فان كانت متضادة فلا يخ من ان يصح انفكاكه من جميعها الى امر اخر او لا يصح ذلك فيها
فان كان يصح انفكاكه من جميعها جاز ان ينهى عنها اجمع على جهة التخيير ولا يجوز ان ينهى عن جميعها على وجه الجمع لان
كونها متضادة يمنع من صحة الجمع بينها وما لا يصح الجمع بينها لا يصح النهي عنه وان كان لا يصح انفكاكه من جميعها
فلا يجوز ان ينهى عن جميعها على حال لان ذلك تكليف لما لا يطاق فلذلك اذا نهى عن ضدين ولهما ثالث جاز
ان ينهى عنهما جميعا على وجه التخيير ولا يجوز ان ينهى عنهما على الجمع لمثل ما قلناه وان لم يكن لهما ثالث لم يجز
ان ينهى عنهما جميعا على حال لمثل ما قلناه وان كان ما تناوله النهي اشيا مختلفة او شيئين مختلفين فانه يصح
ذلك على وجه الجمع والتخيير معا وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعلهما
مفسدة اذا جمع بينهما فينهى عنهما جميعا على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع ان يكون فعل كل واحد منهما اذا انفرد
كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما نقوله في الامر فالفرق بين
الامر والنهي في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا تناول ضدين مثل القول في النهي سواء في انه اذا كان لهما
ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك ان لم يكن لهما ثالث
جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير ولا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلنا فاما اذا تناول الامر اشياء مختلفة فانه
يجوز ذلك على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف وانما الخلاف في انه يكون الجميع واجبا او واحدا بعينه وقد
قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى عن الاعادة وهذه جملة كافية في هذا الباب وما عدا ما ذكرناه من احكام النهي فهو
احكام الامر على السواء فلا معنى للتكرار **فصل** القول في ان النهي يدل على فساد المنهي عنه ام لا ذهب اهل الظاهر وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير من المتكلمين ان النهي يدل على فساد المنهي عنه و بلغ
ذهب اكثر المتكلمين والباقون من الفقهاء الى ان ذلك لا يدل على كونه غير مجزي وهو الذي حكاه ابو عبد الله
البصري عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه بعض الشافعي والذي اذهب اليه الاول وينبغي ان نبين اولا تحقيق
الخلاف في ذلك المراد به ثم نتكلم في صحة ذلك او فساده فمعنى قولنا ان المنهي عنه غير مجزي هو ان العبادة اذا تعلقت
بها عبادة يجب اداؤها على شروطها ومتى اداها على وجه قبيح منهي عنه فان ذمته لا تبرئ ويجب عليه قضاؤها
ومن خالف في ذلك يقول لا يعلم بمخالفة الامر وارتكاب النهي ان ذمته غير بريئة بل لا يمتنع ان تبرء ذمته بفعل

القبيح كما تبرأ بفعل ما هو حسن والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كون الشيء مامورا به يقتضي كونه حسنا
ومصلحة للمكلف وكونه منهيا يدل على انه مفسدة له ومحال ان يكون ما هو مفسدة يقوم مقام ما هو
مصلحة لان ذلك متضاد فان قالوا كان يمتنع ان يقول الله تع او النبي ع لا تفعل كيت وكيت ولكن
ان فعلته قام لك ذلك مقام المصلحة قيل له الذي فرضته في السؤال غير ممتنع لكن ثبوت ذلك
يحتاج الى دليل والظاهر من النهي انه متى ارتكبه فان المامور به لم يحصل واذا لم يحصل فلم يحصل براءة
الذمة فان قالوا وكذلك وجوب القضاء عليه يحتاج الى دليل قيل له اذا فعل المامور به على الوجه المنهي
عنه يدل على ان ما امر به لم يفعله واذا ثبت انه لم يفعل ما امر به لم يفعله فلا خلاف بين الامة
انه يجب عليه قضاؤه ولانه لا فرق بين ان لا يصلي في انه يجب عليه القضاء وبين ان يصلي بغير طهارة في انه ايضا
يجب عليه القضاء في الحالين معا فان قالوا الطهارة شرط في صحة الصلوة وكل موضع يثبت ان المنهي عنه شرط
في صحة العبادة فانه يدل على انها غير مجزية وانما الخلاف فيما ليس بشرط في صحة العبادة هل يكون مجزيا
او لا قيل له فعلى هذا ينبغي ان يسقط الخلاف فانه متى فرضنا ان النهي لا يتعلق بشيء يتعلق بالعبادة ولا بشيء
من شرايطها فانا لا نحكم بفساد العبادة لان على هذا التقدير يكون قد ادى العبادة على الوجه الذي امر بها والنهي
انما يتعلق بشيء اخر منفصل عنها فلا تعلق بينه وبينها على حال فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لما قام دليل
على ان كثيرا من الاشياء المنهي عنها قامت مقام الواجب الحسن مثل الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار
المغصوبة والطلاق البدعي والوطي في الحيض والذبح بالسكين المغصوبة وغير ذلك من الاشياء التي تقرر
في الشرع كونها مجزية قيل له الذي تذهب اليه ان جميع ذلك غير مجز ولا محكوم بصحته فان دل دليل على ان
ان بعضه مجز وقام مقام الصحيح صرنا اليه بدليل ونحن نبين جميع ذلك فضل بيان اما الوضوء بالماء
المغصوب فلا يصح لان الوضوء لا يصح عندنا الا بنية القربة وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة وذلك
لا يمكن في المغصوب لانه قبيح فلا يصح التقرب به واذا ثبت ذلك فلا يصح وضوؤه واذا لم يصح وضوؤه فكان
صلى بغير طهارة واذا صلى بغير طهارة فلا خلاف انه يلزمه قضاؤها وليس لهم ان يقولوا ما كان يمتنع ان يقوم
ان هذا الفعل وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن قيل له ذلك يحتاج الى دليل ولو ان قايلا قال ذلك
في الصلوة بغير طهارة وانها ما كانت تمتنع ان يقوم مقام الصلوة بطهارة فما كان يكون جوابنا وليس ذلك الا ما
قلناه من ان ذلك يحتاج الى دليل وكذلك الصلوة في الدار المغصوبة لا يصح لان نية القربة بها لا يصح وليس لهم

ان يقولوا ليست الصلوة هي الغصب بل الصلوة يشتمل على افعال لا تعلق لها بالغصب وهي حسنة تقع القربة فيها او
ذلك ان الصلوة هي الاركوان المخصوصة في الدار من القيام والقعود وتلك قبيحة بلا خلاف وليست الصلوة
امرا اخر منفصلا من ذلك وان كان كذلك ثبت ما قلناه واما الطلاق البدعي فعندنا انه غير واقع اصلا
ومن قال بوقوعه في موضع وان وقفنا في هذا الاصل يقول ان ذلك لقيام الدليل ولو خليت وظاهر
النهي لحكمت بانه غير مجز واما الوطي في الحيض فما يتعلق به من لحوق الولد وتحليل المرءة للزوج الاول
ووجوب المهر كاملا ووجوب العدة وغير ذلك من الاحكام فان جميع ذلك انما يثبت بدليل ولو خلينا
وظاهر النهي لما اجزنا شيئا منه على حال فاما الذبح بالسكين المغصوبة فيمكن ان يقال ان القبيح التصرف
في السكين فما يحصل في السكين من الافعال قبيحة وليس الذبح حالا في السكين ولا يمتنع ان يكون الذبح
حسنا وان كان سببه الذي اوجبه قبيحا الا ترى ان من رمى مؤمنا فاصاب كافرا حربيا فانه يصيبه يكون
قبيحا وان كان ما يحصل عنه من قتل الكافر حسنا فكذلك القول فيما قلناه ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا
اليه رجوع الامة من عهد الصحابة الى يومنا هذا في فساد الامور وبطلانها الى تناول النهي لها فلولا
انهم عقلوا ذلك من النهي والا لم يرجعوا اليه على حال وليس لهم ان يقولوا انهم رجعوا الى ذلك الدليل
دلهم على ذلك وذلك ان هذا القول ينقض رجوعهم الى النهي لانهم اذا كانوا حكموا ببطلان الشيء وفساده
للدليل دلهم على ذلك فلا تعلق للنهي بذلك ولا معنى لرجوعهم اليه فان نازعوا في رجوعهم الى ذلك كان
دفعا لما هو معلوم خلافه وقيل لهم بينوا في شيء من الاشياء انهم رجعوا الى العمل به لا يمكننا ان نقول
في النهي مثله ويدل على ذلك ايضا انا قد دللنا على ان الامر يقتضي اجزاء المامور به فينبغي ان يكون النهي
يقتضي كونه غير مجز لانه ضده فان خالفوا في الامر فقد دللنا على ذلك فيما مضى فاغنى عن الاعادة
ويمكن الاستدلال بما روي عنه عليه السلم من قوله من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد على صحة ما ذهبنا
اليه لان ارتكاب النهي خلاف الدين بلا خلاف فان قالوا معنى الرد في الخبر انه غير مقبول ولا يستحق
عليه الثواب وذلك لا يتعلق لبطلان الاجزاء لانا قد بينا انه مع كونه غير مقبول لا يستحق عليه الثواب لا
يمتنع ان يقع موقع الصحيح قيل لهم ذلك تخصيص للخبر وينبغي ان يحمل الخبر على عمومه وشموله فيحكم
بان ذلك لا يقبل ولا يستحق عليه الثواب ولا يقع به الاجزاء فمن ادعى تخصيصه احتاج الى دلالة وليس لهم
ان يقولوا انما يمكن الاستدلال بالخبر اذا ثبت ان ارتكاب النهي ليس من الدين ومن خالف في ان ذلك

مخبر

مخبر يقول انه من الدين وذلك انه لا خلاف في ان ذلك قبيح وما هو قبيح لا يكون من الدين لان كونه من الدين
يقتضي كونه حسنا وزيادة وانما الخلاف في ان ذلك وان كان كذلك هل يجوز ان يقوم مقام ما هو
حسن ام لا وذلك يحتاج الى دليل وقد وقد استدل قوم على ذلك ايضا بان قالوا كونه مجزيا لا يخلو ان
يعلم الى ذلك بلفظ الامر او الاباحة فان قلتم بذلك فكونه قبيحا يمنع كونه مامورا به وكونه مباحا
واعترض من خالف في ذلك بان قال يعلم ذلك بغير الامر والاباحة وهو ان يقول النبي عليه السلم لا
تفعل كذا وكذا فان فعلت ذلك فقد اجزي عنك وقام مقام الحسن الواجب والمباح واستدلوا ايضا بان
قالوا قد ثبت ان النهي عن الربوا في القران دل على فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون ساير النواهي مثل ذلك
واعترض من خالف في ذلك بان قال لم يعلم ذلك بظاهر النهي بل بقرينة وهي قوله لا تاكلوا الربوا فلو
كان مجزيا لما نهى عن اكله وقالوا النهي عن ذلك مثل النهي عن تلقي الركبان وعن البيع يوم الجمعة وغير ذلك
لا يدل على فساد المنهي عنه ولمن نصر الاستدلال بالاية ان يقول هذه المواضع لو خليت والظاهر لحكمت
بفساد البيع فيها لكن دل الدليل على ان ذلك جاير فقلت به لمكان الدليل فاما من خالف في المذهب
الذي ذكرناه من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه وجعل الطريق الذي به يعلم فساد المنهي عنه وكونه
مجزيا فحكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه متى كان وقوع المنهي عنه على الوجه الذي
نهي عنه يقتضي انه واقع على غير الشرط الذي اقتضاه الشرع وجب فساده لانه انما يصح اذا اتى به
على شرطه والنهي عنه قد اخل بذلك وما لم يكن هذه حاله من الاشياء المنهي عنها فانه يكون مجزيا
وذكر عن الشافعي انه ذكر في كتابه ان فيما نهي عنه ما افسد او فيه ما لا يفسد وان كان النهي يقتضي
كونه جميعه معصية ما لم يكن المراد به التاديب فالذي يفسد هو ان يوصل اليه من طريق
محرم نحو ملك الغير او الفروج لانه اذا كان مجزيا فيوصل اليه بما نهي عنه فيجب الاستيباح وحكي عنه
قول اخر وهو انه اذا نهي عنه الفعل بوجه نخصه فيجب ان يفسد وكلما ذكرناه انما هو على مذهب من
قال ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه ويحتاج في الفرق بين ما هو فاسد وما ليس كذلك الى امر اخر
ومن قال بما قلنا لا يحتاج الى شيء من ذلك ' وهذه جملة كافية في هذا الباب فيما يقتضيه
الامر من جمع واحد اعلم ان الواجب اعتبار ظاهر الامر فان اقتضى تناوله جميع المكلفين لزمتهم
تلك العبادة وكان ذلك من مفروض الاعيان وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما

يجري مجرى ذلك فان دل الدليل على ان المراد به بعضهم حمل عليه ولاجل هذا قلنا ان قوله فاقطعوا ايديهما
يختص الائمة ومن يقوم مقامهم في النيابة عنهم لما دل الدليل على ان المامور ذلك من فروض الائمة وكذلك
قوله خذ من اموالهم صدقة حملناه على ان المراد به الامام او السعاة من قبلهم مما كان ذلك من فروضهم
دل الدليل على ان المامور به مشروط بشروط تحمل وجوبه على من اجتمعت تلك الشرايط فيه ولهذا قلنا
ان الامر بصلوة الجمعة مخصوص بمن كان على صفات مخصوصة فاجتمعت شرايطها كلها هناك ومن لم يكن
كذلك لا تجب عليه وان دل الدليل على ان المراد بالامر حصول امر وعلم حصول ذلك الامر ببعض من تناوله الخطاب
قلنا ان ذلك من فروض الكفايات وذلك نحو علمنا بنحو الجهاد لما كان البغية به حفظ بيضة الاسلام و
دفع العدا عن المسلمين وكان ذلك يحصل ببعضهم كان ذلك من فروض الكفايات وكذلك القول في
الصلوة على الاموات ودفنهم وحملهم الى المقابر ومتى قام بذلك من يحصل البغية به سقط عن الباقين
واجري مجرى ذلك الفقهاء طلب الفقه لان ذلك عندهم من فروض الكفايات لانهم جوزوا تقليد العلما
والرجوع اليهم ومن لم يجوز جعله من فروض الاعيان ولم يجعله من فروض الكفايات وكذلك اجروا
هذا المجرى اختيار الائمة من اجاز اختيار الائمة فاما على مذهبنا فطريقة معرفة الائمة النص الثابت
على اعيانهم على ما ذكرناه في كتب الامامة فهذه الجملة كافية في هذا الباب لانها ينبه على ما زاد عليها
ويتفرع ان شاء الله

في العموم والخصوص

في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه

اعلم ان معنى قولنا في اللفظ انه عام يفيد انه يستغرق جميع ما يصلح له وبهذا الذي ذكرناه يتميز من
غيره مما لا يشركه في هذا الحكم كما ان الامر والنهي وساير اقسام الكلام يتميز بعضها من بعض بما يفيد
كل واحد من الاقسام ولذلك يقال عم الله تعالى المكلفين بالخطاب لما كان متوجها الى جميعهم فاما استعمال هذه
اللفظة في المعاني نحو قولهم عمهم البلاء والقحط والمطر وغير ذلك فالاقرب في ذلك ان يكون مجازا لانه لا
يطرد في ساير المعاني فلو ان قايلا قال ان ذلك مشترك لم يكن بعيدا وقد ذهب اليه قوم من الاصوليين
ومعنى قولنا في اللفظ انه خاص يفيد انه يتناول شيئا مخصوصا دون غيره مما كان يصح ان يتناوله
وكذلك يقال خص الله تعالى زيدا بالخطاب متوجها اليه دون غيره من المكلفين الذي يصح ان يوجه
اليهم الخطاب فاما الفاظ التثنية والفاظ المجموع والفاظ النكرات وغيره فلا يوصف بالعموم لما لم يكن
متناولة لها على الوجه الاستغراق فاما الفاظ العموم فكثيرة نحن نذكر منها ظاهرها فمنها من في جميع العقلا

ان كانت نكرة في المجازاة والاستفهام ومتى وقعت معرفة لم تكن العموم وكانت بمعنى الذي وهي خارجة بلا خلاف
ومنها ما في ما لا يعقل اذا وقعت الموقع الذي ذكرناه من المجازات والاستفهام ومتى كانت معرفة لم تكن مستغرقة
كما قلناه في من سواء ومن الناس من قال ان ما يعم ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم من من وذلك يحكى عن قوم
من النحويين ومنها اي فانها تستغرق ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم من اللفظين معا لاجل هذا اذا قال
اي شي عندك يحسن ان يجاب بما يعقل وما لا يعقل الا انها لا تفيد الاستغراق كما يفيد من وما الا ان يدل
دليل على ذلك فيحكم له بحكم الاستغراق ومنها متى في الاوقات لانها تجري في تناول جميع الاوقات مجرى من في
تناولها لجميع العقلا وذلك نحو ان يقول القايل متى جيتني جيتك فان ذلك لا يختص وقتا دون وقت بل
يتناول جميع الاوقات ومنها اين في المكان نحو قول القايل اين زيد يحسن ان يجيبه بذكر كل مكان فيعلم انه
متناول له ومنها لفظ النفي اذا دخل على النكرات نحو قول القايل ما رايت احدا وما جاني من احد فان ذلك
يفيد الاستغراق ومنها اسماء الاجناس اذا دخلها الالف واللام ولم يرد بها التعريف نحو قوله تعالى والعصر
ان الانسان لفي خسر ونحو قولهم اهلك الناس الدينار والدرهم لان ذلك يفيد الجنس كله ومتى كان للتعريف
كان مختصا بما عرف به نحو قول القايل رايت الانسان يشير به الى الانسان معهود متقدم فاما اذا كان خاليا
من الالف واللام فانه يفيد واحدا لا بعينه نحو قول القايل رايت رجلا او انسانا وما يجري مجراه وهذا
يسميه اهل اللغة النكرة لانه لا يختص واحدا من غيره ومنها الاسماء المشتقة نحو قول الله تعالى والسارق
والسارقة وقوله تعالى والزانية والزاني وما يجري مجرى ذلك فانه متى كان فيها الالف واللام ولم يكن
المراد بهما المعهود والمعروف افاد الاستغراق ومتى كان العهد افاد التعريف نحو قول القايل رايت القايل
والضارب اذا اشار به الى قايل بعينه او ضارب بعينه ومتى لم يكن فيها الالف واللام افادت واحدا
لا بعينه كما قلنا في اسماء الاجناس اذا خلت من الالف واللام وذلك نحو قول القايل رايت قاتلا و
ضاربا فانه يفيد واحدا لا بعينه ومنها الفاظ الجموع اذا دخلها الالف واللام فانها تفيد الاستغراق نحو قولهم
رايت الرجال وما يجري مجرى ذلك فان ذلك يفيد جميع الرجال الا ان يراد بذلك التعريف والعهد فيحمل على
ذلك ومتى خلت الفاظ الجموع من الالف واللام فانها تفيد ثلاثة فصاعدا لا باعيانهم ويكون الثلاثة
مقطوعا بهم وما زاد على ذلك مشكوكا فيه مجوزا وقد اختلف المتكلمون فيما ذكرناه من الفاظ الجموع
والفاظ الاجناس فذهب ابو علي واكثر المتكلمين الى ان هذه الالفاظ اذا كان فيها الالف واللام

وجب حملها على الاستغراق اذا لم يكونا للعهد الا ان يدل دليل على انه اريد بهما البعض فيحمل عليه وذهب ابو هاشم
الى ان ذلك لا يفيد الاستغراق وانما يفيد في اسماء الاجناس تعريف الجنس المخصوص وفي اسماء الجموع
الثلاثة فقط لان الحكيم لو اراد اكثر من ذلك لبينه ونحن نبين الصحيح من ذلك فيما بعد ان شاء الله
واتفق هؤلاء وغيرهم على تناول الجموع الثلاثة فصاعدا حقيقة وان اقل الجمع ثلاثة وذهب قوم الى
ان اقل الجمع اثنان والاول هو مذهب اكثر الفقهاء ومنها لفظة كل اذا دخلت في الكلام فانها تفيد الاستغراق
سواء دخلت للتاكيد او لغير ذلك فاما ما يدخل للتاكيد نحو قول القائل رايت الرجال كلهم فان ذلك
يفيد الاستغراق وما يدخل لغير التاكيد نحو قول القائل كل رجل جاءني اكرمته وكل عبد لي فهو حر وعلى
هذا قوله كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها فهذه جملة من الالفاظ المستعملة في العموم ونحن ندل
على انها تفيد العموم على ما قلناه ونذكر اختلاف الناس في ذلك والكلام في على شبههم في فصل يلي هذا
الفصل ان شاء الله في ذكر الكلام على ان العموم له صيغة موضوعة في اللغة ذهب الفقهاء باسرهم
واكثر المتكلمين الى ان العموم له صيغة موضوعة في اللغة تختص به وقال قوم من المرجئة وغيرهم انه ليس
للعموم صيغة اصلا بل كلما ادعي انه للعموم فهو للخصوص وانما يفيد اقل ما يمكن ان يكون مرادا وقال
اكثر المرجئة ان اكثر هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص وحقيقة فيهما معا وفي الناس من
قال انه يجب حمل اللفظ على الاستغراق فيما يتعلق بالامر والنهي ولا يجب ذلك في الاخبار والذي ذهب
اليه الاول والذي يدل على ذلك ان من اذا استعملت في المجازات يحسن ان يستثنى منها كل واحد من العقلا
فلولا انها مستغرقة لهم والا لم يجز ويبين ذلك انها لما لم تكن متناولة لغير العقلا لم يحسن ان يستثنى
منها من ليس بعاقل ومن دفع حسن الاستثنى في هذا لا يحسن مكالمته فان قيل انما حسن الاستثنا
في هذا الموضع لانه يصلح ان يكون متناولا لجميع العقلا وان لم يكن ذلك واجبا وغير العقلا انما لم يحسن
استثناوهم لان اللفظ لا يصلح يصلح ان يتناولهم اصلا قيل لهم لو كان الاستثناء انما يحسن للصلاح
دون الوجوب لحسن الاستثناء من النكرات فقد علمنا انه لا يحسن ان يقول القائل رايت رجلا الا
زيد وان كان لفظ رجل يصلح ان يقع على زيد وعلى غيره من الرجال اصلا لما لم يكن متناولا له على طريقة
الوجوب فان ارتكبوا حسن الاستثناء من لفظ رجل لم يحسن كلامهم لان ذلك معلوم من دين اهل
اللغة خلافه وان قالوا انما لم يحسن الاستثناء من ذلك لان من شان الاستثناء ان لا يدخل الا على جملة

ذات عدد

ذات عدد وان لم تكن مستغرقة الا ترى انها تدخل على الفاظ الجموع التي ليست للاستغراق الا ترى انه
اذا قال القائل رايت رجالا لا يحسن ان يستثنى منها زيدا وعمروا وخالدا وبكرا ولا يقول احد ان الفاظ
الجمع الخالية من الالف واللام مستغرقة لجميع الرجال فبطل ان يكون الاستثناء دلالة على الاستغراق
قيل لهم اما قولكم ان من شان الاستثناء ان يدخل الا على جملة باطل لانها يدخل على لفظ الواحد المنفي
الا ترى انه يحسن ان يقول القائل ما جاءني من احد ثم يستثنى كل واحد من العقلا وليس لفظه احد لفظ
جمع واما الفاظ الجموع فمن الناس من قال انها محمولة على الاستغراق لان المتكلم بها لو اراد اقل الجموع
او جمعا دون جمع لبينه فلما لم يبين ذلك دل على انه اراد الجميع ومن قال هذا سقط عن السؤال
ومن لم يقل ذلك ويقول انها تصلح للثلاثة فصاعدا يقول لا يحسن الاستثناء من الفاظ الجموع
لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه ولما لم يكن ذلك في الفاظ الجموع
لم يحسن وربما اكدوا ذلك بان قالوا لو حسن ذلك لحسن ان يقول رايت رجالا الا رجالا فيستثنون
واحدا منكرا من الفاظ الجمع فلما لم يحسن ذلك دل على ان حكم المعرف مثله وانما ذلك ابين وليس لهم ان
يقولوا انما يحسن استثناء المنكر لانه لا يفيد وذلك انه لو كان لا يحسن لما قالوا لما حسن استثناؤه من
الفاظ الجموع اذا كانت فيها الالف واللام فذلك نحو قول القائل لقيت الاشراف فانه يحسن منه ان يقول
الا واحدا وان كان منكرا لما كان لفظ الاشراف مستغرقا من حيث كانت فيه الالف واللام فعلم بذلك انه انما
يمتنع في الموضع الذي امتنع لمكان الصلاح لا لعلة اخرى واما من قال انه لم يحسن الاستثناء من لفظ الواحد
المنكر في الاثبات من حيث كان من حق الاستثناء ان يميز ذاتا واذا قال رجلا رايت رجلا ثم قال الا زيدا فلم
يميز ذاتا من ذات لان الذات واحدة وانما ميزها صفة كانه قال ليس صفتها ان تكون زيدا وذلك ضد حقيقة
الاستثناء بلا خلاف فان ذلك يبطل بما قلناه من لفظ النكرة في النفي لقولهم ما جاءني من احد فان اللفظ
واحد والتميز يقع ههنا بالتسمية والصفة ومع ذلك فانه يحسن الاستثناء بلا خلاف على ان الذي
ذكروه غير صحيح لان لفظ رجل يقع على كل رجل صلاحا فاذا استثنى بعض الرجال فقد ميز ذاتا من غيرها
على ما تقتضيه حقيقتها فان قالوا كيف يكون الاستثناء دليلا في هذا الموضع ونحن نعلم ان القائل اذا
قال من دخل داري اكرمته لم يحسن ان يقول الا الشياطين وان كانوا من العقلا وكذلك اذا قال من دخل
داري ضربته لم يحسن ان يقول الا الملائكة وان كانوا من جملة العقلا فعلم بذلك ان الاستثناء ليس

بدلالة على ان اللفظ متناول لجميع العقلا قيل لهم ان الذى ذكرتموه لا ينقض وما استدللنا لان هذا
السؤال يتضمن ان اللفظ قد يشتمل على من لا يحسن استثناؤه وذلك لا يضرنا وانما كان ينقض دليلنا
لو بينوا حسن الاستثناء من لفظ لا يتناول ما استثنى وذلك متعذر على ما بيناه على انه انما لم يحسن
استثناء واحد من الفريقين المذكورين في السؤال من حيث علمنا بالعادة انه لم يقصدهما باللفظ فصار
الفريقان في حكم من لم يتناوله اللفظ اصلا وصبى فرضنا ان الكلام صادر من الحكيم يتم حسن ان
يقول من عصاني عاقبته الا ابليس لما كان اللفظ متناولا له وجاز ان يكون مقصودا وانما امتنع في الواحد
منا لما قلناه فان قالوا لو كان قول القايل من دخل دارى ضربته متناولا لجميع العقلا لم يحسن ان يستفهم
فيقال وان دخلها ابوك بنى او دخلها ابوك فلما حسن هذا الاستفهام دل على ان اللفظ مشترك وانما
يستفهم عن مراده بها قيل لهم لا نسلم انه يحسن الاستفهام في هذا الموضع على كل حال وعلى كل وجه وهو انه
اذا كان المخاطب عالما باللغة وكان حكيما لا يجوز عليه التعمية ولم يقترن بخطابه ما يدل على انه اراد بعضه
او تخصيصه وكان المخاطب ايضا عالما باللغة وبموضوعها لم يحسن ان يستفهم وانما يحسن الاستفهام
اذا اختلت بعض الشرايط اما بان يكون احدهما غير عالم باللغة وموضوعها او مع كونهما عالمين يجوز
السامع ان يكون المتكلم اراد به المجاز ولم يبينه في الحال وغير ذلك من الامور فانه عند ذلك يحسن
الاستفهام واذا خلا من ذلك لم يحسن على ما بيناه على ان الاستفهام قد يحسن في المواضع التي ليست
للاشتراك الا ترى ان القايل اذا قال لقيت الامير وضربت ابى يحسن ان يقال القيت الامير بنفسه او بعض
اسبابه وكذلك يقال اضربت اباك بنفسه وذلك لا يدل على ان اسم الامير مشترك بينه وبين صاحبه
ولا اسم الاب مشترك بينه وبين غيره فان امتنعوا من حسن الاستفهام ههنا امتنعنا هناك وان قالوا
ذلك ليس استفهام وانما هو استعظام واستكبار قيل لهم وكذلك قول القايل لمن قال من دخل دارى
اهنته وان دخلها بنى او ابوك انما هو استعظام واستكبار وليس باستفهام ولا فرق بينهما على حال
والذى يدل ايضا على ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته لا ما لا يصلح حسن الاستثناء
من الاعداد لان القايل اذا قال اعط فلانا عشرة دراهم يحسن ان يستثنى منه ان يقول الا واحدا ولا يمكن
ان يقول ان لفظة عشرة مشتركة بين العشرة والتسعة فان ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك الزموا
ان يكون مشتركا بين العشرة والثمانية والسبعة والستة والخمسة والى الواحد لانه يحسن استثناء جميع ذلك

من لفظ

١

من لفظ العشرة لانه يحسن بلا خلاف ان يقول اعط عشرة الا خمسة وعلى الصحيح من المذهب وان كان فيه خلاف ان يقول
اعط عشرة الا تسعة واى الامرين ارتكبوا كان ذلك خلافا لما هو معلوم ضرورة من دين اهل اللغة فان قالوا
فما العلة الجامعة بين الاعداد وغيرها ولم اذا ثبت في الاعداد ما قلتم يجب ان يكون حكم غيرها هذا الحكم
قيل لهم انما جمعنا بينهما من حيث ان حقيقة الاستثناء كان ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلما
كان حقيقة الاستثناء وجب ذلك في كل موضع فان قالوا الوجوب الذى ثبت في الاعداد امر زايد على
الصلاح واذا كان كذلك اعاد الامر الى انه انما حسن الاستثناء فيها للصلاح دون الوجوب قيل لهم الصلاح
وان كان حاصلا في الاعداد فانه لا ينفصل من الوجوب فينبغي ان يكون حقيقة الاستثناء ان يدخل على الصلاح
الذى هو واجب وكذلك الذى نقول في جميع المواضع التى نقول فيها بالعموم ولا يجب ان يحكم بان هذا الحكم لمجرد
الصلاح لان ذلك ليس بحاصل في الاعداد وانما كان يجوز ان لو ثبت الصلاح بمجرده وحسن مع ذلك الاستثناء
لزمنا ان نحكم بحسن ذلك الصلاح فاما فلما لم يثبت ذلك فلا يجوز على حال ومما يدل ايضا على ما قلناه ان القايل
اذا قال من عندك مستفهما يحسن ان يجاب بذكر كل عاقل فلولا ان اللفظة مشتركة مستغرقة لجميع العقلا والا لم يحسن
ذلك وانما قلنا ذلك لان من شان الجواب ان يكون مطابقا للسؤال فلا يكون مطابقا الا بان يجب المجيب على سؤال
عند السايل وفي ذلك ثبوت الاستفهام عن جميع العقلا ولاجل ذلك حسن الجواب بذكر كل واحد منهم فان قالوا
لا يحسن ان يجيب بذكر كل عاقل بل ينبغى ان يستفهم ويقول من الرجال او من النساء او من الاشراف او من العامة
فاذا بين مراده اجابه حينئذ قيل لهم المعلوم من مذهب اهل اللغة خلاف هذا لانهم يستحسنون الجواب بذكر
العقلا في الموضع الذى ذكرناه وان لم يستفهموا اصلا فمن اوقف حسن ذلك على الاستفهام كان مكابرا مدافعا
للضرورات على ان هذا يوجب ان يستفهموا ابدا حتى ينتهى الى اقل ما يمكن ان يكون مرادا لانه لو كان من الرجال
كان ذلك غير مستغرق من الرجال على مذهب الخصم ويحسن ان يستفهم دفعة اخرى فيقال امن اهل الاشراف
ومن غيرهم امن شيوخهم ام شبانهم امن صناعهم وغيرهم وكذلك ابدا وهذا يؤدى الى ان يحسن الجواب
الا بعد ذكر جميع ذلك والمعلوم ضرورة خلاف ذلك وليس لهم ان يقولوا انما حسن الجواب لجواز ان يكون مستفهما
عنه لا لوجوب ذلك وذلك ان بالصلاح لا يصير الكلام مطابقا للجواب وانما يصير كذلك بالوجوب الا ترى انه اذا
سال السايل المفتى فقال هل يجوز وطى المراة في حال قرء ها لم يحسن من المفتى ان يجيب عن ذلك بنعم او لا بل
يحتاج ان يستفهم فيقول ما الذى اردت بالقرء فان اردت الحيض فلا يجوز لك وطؤها وان اردت الطهر

كان ذلك جايزا وللعلة في قبح الجواب بما ذكرناه هو ان السؤال يمكن ان يكون عن كل واحد من المعنيين ولم يجب ان يكون
سؤالا عنهما فكذلك لو كانت الفاظ العموم من الاستفهام جارية ذلك المجرى لوجب ان لا يحسن الجواب بذكر احاد
العقلا وقد علمنا خلاف ذلك فان قالوا اذا اثبت ذلك في الاستفهام لم زعمتم ان حكم غير الاستفهام
حكم في المجازات وغيرها قيل له غرضنا بهذا الدليل ان نثبت ان ههنا الفاظا موضوعة للاستغراق في اللغة
فيبطل به مذهب من قال ليس كذلك او قال بالاشتراك فاما ثبوتها في كل حال فنعلمه بالاجماع وهو ان كل من
قال ان هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام قال انها كذلك في المجازات فمن فرق بينهما كان مخالفا للاجماع و
القول في لفظة ما ومتى واين واى اذا وقعت للمجازات او الاستفهام حكم ما ذكرناه في من على السواء فاما
اذا وقعت من وما معرفة فلا يدل على الاستغراق بل يكون مصروفة الى ذلك المعروف بعينه ولاجل هذا
تحتاجان الى صلة كصلة الذي لما كانت الذي معرفة وذلك نحو قول القائل ضربت من عندك او اكلت ما اكلت
وما يجري مجرى ذلك ولا يتم فائدتها فيه الا بالصلة على ما بيناه ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة عدوا
العموم من اقسام الكلام وكذلك الخصوص وفرقوا بينهما وقالوا هذا الكلام خرج مخرج العموم وهذا الكلام
خرج مخرج الخصوص فدل ذلك على ان فائدتهما تختلف وعلى مذهب الخصم كلاهما سواء فينبغي ان يحكم ببطلان
ذلك ويجري مجرى فصلهم بين صيغة الامر والنهي والخبر وغير ذلك من اقسام الكلام فكما ان لكل شيء
من ذلك صيغة موضوعة ينبغي ان يكون حكم العموم مثله سواء وان نازعوا في جميع ذلك فقد دللنا على ثبوته
فيما تقدم فلا فائدة في اعادته واستدل كثير من الفقهاء والمتكلمين على ذلك بان قالوا قد ثبت ان العموم امر
معقول والحاجة الى استعماله ماسة فلا بد ان يكون وضعوا لذلك عبارة ليتجوزون اليها عند الحاجة الى ذلك
كما انهم وضعوا لسائر اقسام الكلام وقد علمنا فساد هذا الطريقة واستدلوا ايضا بان قالوا لا يخلو
لفظة من من ان يكون موضوعة لغير العقلا او لبعض العقلا او لكل احد منهم او البدل او لجميعهم على جهة
الاستغراق قالوا ولا يجوز ان يكون موضوعة لغير العقلا لان ذلك معلوم خلافه وهو متفق عليه ايضا ولا
ان يكون موضوعة لبعضهم لانه ليس بعضهم بان يتناوله اولى من بعض ولا ان يكون موضوعة لواحد لا بعينه
لمثل ما قلناه ولانه لو كان كذلك ليجري مجرى اسماء النكرات وقد علمنا خلاف ذلك وايضا فلو كان لواحد لا بعينه
لكان السائل اذا استفهم فقال من عندك لم يحسن ان يجاب بذكر نفسين او ما زاد عليهما لان السؤال واقع عن واحد
وقد علمنا خلاف ذلك وايضا فلو كان فلم يبق بعد ذلك الا انها مستغرقة لجميع العقلا واستدلوا ايضا على ذلك بان قالوا

لو وجدنا

لو وجدنا العموم قد اكد بلفظ لا يؤكد به الخصوص وكذلك الخصوص اكد بلفظ لا يؤكد به العموم الا ترى انهم يقولون
رايت القوم اجمعين ورايت زيدا نفسه ولا يحسن ان يقول القائل رايت القوم نفسه ولا رايت زيدا اجمعين
فلما ثبت هذا دل على ان معناهما مختلف كما ان تاكيدهما مختلف ولا يختلفان الا بان يكون احدهما عاما والاخر
يكون خاصا ويمكن الاعتراض على هذا الدليل ان يقال انما لم يحسن ان يقال رايت زيدا اجمعين لان زيدا يختص شخصا
واحدا فلا يجوز ان يؤكد بما يختص الجماعة وان كانت مستغرقة وكذلك انما لم يحسن ان يقال رايت القوم نفسه
لان القوم تفيد الجماعة وان لم تفد جميعهم فلا يجوز ان يؤكد بما يؤكد به شخص واحد وربما رتبوا دليل
الاستفهام على وجه اخر فقالوا قد علمنا انهم لما استطالوا ان يستفهموا عن العقلا بذكر اسمائهم فيقولون
ازيد عندك ام عمرو وعندك ام خالد عندك وضعوا لفظة من نائبة عن تعداد الاسماء لما شق عليهم ذلك فيجب
ان تكون مستغرقة لجميعهم كما انهم اذا عدوا وذكروا جميعهم على التفصيل لو امكن لكان ذلك شاملا لهم وربما رتبوا
مثل ذلك في المجازات وقالوا استطالوا ان يقولوا ان دخل زيد وعمرو وخالد وبكر داري اكرمتهم وضعوا
لفظة من عوضا فقالوا من دخل داري اكرمته فينبغي ان يكون مستغرقة لجميعهم كما انهم وهذه الطريقة غريبة عن
انه يمكن ان يقال عليها لا نسلم انهم وضعوا هذه اللفظة بدلا عن تعداده جميع الاسماء بل لا يمتنع ان يكونوا
وضعوها للجماعة لا بلجميعهم فان قلنا جوابا عن ذلك لو كان كذلك لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد من العقلا كان
ذلك رجوعا الى الطريقة الاولى قدمناها وقالوا ايضا كان الاستفهام بلفظ العموم بالعكس من ذلك وهو — الخاص يخص شخصا بعينه ولا يتعدى الى غيره فينبغي ان يكون الاستفهام بلفظ م
ان يتعدى الى غيره وليس بان يتعدى الى قوم اولى من ان يتعدى الى اخرين فوجب ان يتعدى الى جميعهم وهذا
ايضا مثل الاول لانه يمكن اولا ان يقال هذا قياس والقياس في اللغة لا يجوز والثاني ان يقال غايته ما في هذا
يجب ان يتعدى الى اكثر من لفظ الخاص ولا يجب من ذلك تعديته الى جميعهم فان قلنا لو لم يجب لم يحسن ان
يجاب بذكر كل واحد منهم كان رجوعا الى الدليل الذي قدمناه وان قلنا ليس بعضهم بذلك اولى من بعض
كان ذلك رجوعا الى دليل التقسيم الذي قدمناه وقد استدل المخالف على صحة مذهبه بان قال وجدت
هذه الالفاظ تستعمل في الخصوص كما تستعمل في العموم بل استعمالها في الخصوص اكثر لانه لا انه ليس في جميع
الفاظ القران لفظة تفيد الاستغراق الا قوله والله بكل شيء عليم فوجب ان تكون اللفظة مشتركة فيهما
قيل له قد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الاشتراك لان المجاز مستعمل كما ان الحقيقة مستعملة فلا يمكن
ان نستدل على واحد من الامرين ونحتاج في اثبات احدهما الى الرجوع الى امر اخر واما قولهم انهم لم يجدوا — بالاستعمال م

في الفاظ القرآن لفظة تفيد الاستغراق فليس اذا قل استعمال الحقيقة فيما هو حقيقة فيه وكثر استعماله (الا لفظة واحدة صح)
في المجاز دل على انه ليس بحقيقة فيه الا ترى انه لم تجر عادتهم في استعمال لفظة الدابة في كل ما دب بل صار
بالعرف لا يستعمل الا في دابة بعينها ولا يدل على ذلك على انهم لم يضعوا هذه اللفظة في الاصل لكل ما يدب
فعلم بذلك ان قلة الاستعمال لا يدل على ان اللفظ ليس بحقيقة وعندنا ان الحكيم تعالى اذا استعمل هذه
اللفظة فيما دون الاستغراق فلا بد من ان يدل عليه والا لم يحسن منه ذلك واستدلوا ايضا بحسن (وقد قلنا ما عندنا في ذلك في ما مضى فلا معنى لاعادته صح)
الاستفهام عن هذه الالفاظ قالوا فلولا انها مشتركة والا لم يحسن منه ذلك واستدلوا ايضا بان قالوا لو
كان ذلك مفيدا للاستغراق لما حسن ان يؤكد لان المؤكد قد انبا عن المراد فتاكيده عبث والجواب عن ذلك
انا قد بينا ان التاكيد دليل لمن قال بالاستغراق ولو لزم هذا الاعتبار ان لا يكون اللفظ موضوعا
للاستغراق لوجب في الفاظ الخصوص والفاظ الاعداد مثله لانا كما وجدناهم يؤكدون الفاظ الخصوص
والفاظ الاعداد كما يؤكدون الفاظ العموم فاي شيء اجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه واستدلوا ايضا
بان قالوا لو كانت هذه الالفاظ يفيد الاستغراق لما حسن الاستثناء منها وكانت تكون نقضا لان هذه
اللفظة تجري عندكم مجرى تعداد الاسماء فكما لا يجوز ان نعد الاسماء ثم نستثنى منها فكذلك لفظ العموم
لو كان جاريا مجرى ذلك لما حسن الاستثناء منه والجواب عن ذلك ان يقال الاستثناء انما يحسن اذا قصد
المتكلم بالخطاب بعض العموم فيحتاج ان يبين من لم يعنه بالخطاب وانما كان يكون نقضا لو قصد به
الاستغراق ثم استثنى منها ونحن لا نقول ذلك وليس كذلك تعداد الاسماء لانه اذا اعددها فقد قصدها
كلها فلا يجوز بعد ذلك ان يستثنى منها لانه يؤدي الى نفي ما اثبته بعينه وذلك لا يجوز على حال وليس
كذلك لفظ العموم لانه يجوز ان يستعمل في بعض ما وضع له على ضرب من المجاز اذا اتى معه المراد بذلك
وفي ذلك سقوط هذا السؤال فاما من فرق بين الاوامر والاخبار فقوله يبطل بما دللنا عليه من ان هذه
الالفاظ تفيد الاستغراق في الاخبار كافادتها في الاوامر واذا ثبت ذلك فمتى ورد الخطاب من الله تعالى وجب
حمله على عمومه سواء كان امرا او خبرا الا ان يدل دليل على ان المراد به التخصيص فيحمل عليه ولاجل هذا قلنا
ان ما اخبر الله تعالى به من عقاب العصاة المراد به بعضهم لا جميعهم لما دل الدليل عندنا على ذلك فلا يظن ظان
ان في القول بالعموم تركا لهذا المذهب او تصحيحا لمذهب الخصم لا يمتنع ان يكون ههنا دليل يدل على تخصيص الايات (من الخصم)
الوعيد ونحن نثبته واذا ثبت ما نذهب اليه بطل مذهب الخصم في ذلك واما من فرق بين الامر والخبر بان قال ان

الامر

الامر تكليف والخبر ليس كذلك فلا يمتنع ان لا يكون مفيدا للاستغراق وان لم نعلمه فقد اخطا وذلك انه لا فرق
بينهما في تعلق التكليف بهما لان الامر يوجب علينا فعل ما تناوله والخبر يوجب علينا اعتقاد ما تضمنه فلا بد من
ان يكون مفيدا للاستغراق ان كان مطلقا وان كان المراد به الخصوص فلا بد ان يقترن به البيان والا ادى ذلك
الى اباحة الجهل والاعتقاد الذي لا يؤمن كونه جهلا وكل ذلك منفي عن القديم تعالى وهذه الجملة كافية في هذا الباب
في ذكر الفاظ الجمع والجنس وغير ذلك ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان اسم الجنس اذا دخله
الالف واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ
الجموع والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين وان الفجار لفي جحيم ويقولوا الكافر
ياليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن هناك ما يدل على انهما دخلا للعهد فان دل الدليل على ذلك حمل اللفظ
عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء الجموع وامتنع من القول به في اسماء المشتقة وقال ابو هاشم تعالى
لا تدل في هذه المواضع كلها على الاستغراق بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس فاما الاستغراق
فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ان
الفجار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين ان جميع هذه المواضع المراد بها الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر والزجر
حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم فلاجل ذلك حملت على الجميع وفي الناس من قال ان الذي ادعاه
ابو هاشم من تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق او العهد فهذه جملة الخلاف بين
من قال بالعموم في هذه الالفاظ فاما من قال بالخصوص او بالوقف فقولهم في هذه الالفاظ مثل قولهم في ما مضى
على السواء والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ الا ترى انه
يحسن ان يقال ان الانسان لفي خسر الا زيدا او عمرا فيستثني كل واحد من الناس من اللفظ الاول وكذلك اذا قال
رايت الرجال يحسن ان يستثني كل واحد منهم وكذلك يحسن الاستثناء من قوله اقتلوا المشركين وقوله ان الفجار
لفي جحيم ومن قوله ويقول الكافر وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ وقد بينا في الباب الاول ان من حق الاستثناء
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق فان دفعوا حسن
الاستثناء في هذه الالفاظ المواضع دفعهم اصحاب الخصوص والوقف عن دخوله فيما مضى من الالفاظ وان
قالوا يحسن دخوله ولا يدل على الاستغراق قال لهم اصحاب الخصوص والوقف مثل ذلك في من وما واذا كان الكلام
مع اصحاب الخصوص والوقف فيكون الكلام على ما رتبناه في من وما على حد واحد سواء فاما الذي اختاره

ابو هاشم من انهما يقتضيان تعريف الجنس فلسنا نمنع من ان ذلك قد يراد في بعض الاحوال كما لا نمنع من ان يراد
بهما المعهود على بعض الاحوال ولا يدل ذلك على انه يجب حملها عليه ابدا كما لا يجب ذلك في حمله على العهد ابدا فاما
من دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير معقول فباطل لانا نحن نعلم ان القايل اذا قال اكلت اللحم ولبست
الجباب او الثياب او جاء وقت لبس الجباب لا يريد بذلك اكله لحما بعينه ولا انه اكل جميع اللحم وانما اراد
تعريف هذا الجنس بعينه وكذلك لا يريد لبس جميع الجباب ولا جبابا باعيانها وانما يريد تعريف هذا الجنس
فالكلام في ذلك بين فمن دفعه كان دافعا لما هو معلوم ويدل ايضا على ذلك ان اهل اللغة نصوا فقالوا
الفاظ الاجناس تدل على القليل والكثير وللاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا يجوز ان يجمع لانه بنفسه يدل
على القليل والكثير فجمعه عبث وانما يحسن جمعه اذا اختلفت الاجناس ولا يدل بعضها على بعض فحينئذ يستفاد
بالجمع اجناس مختلفة فاما في الجنس الواحد فلا يحسن على حال والتعجب من حيث ان الالف واللام يدخلان للعهد
او لتعريف الجنس على ما ذهب اليه ابو هاشم انه لا يفيد الاستغراق كما لا يجب ذلك في من وما لانهما قد يستعملان
في المعهود ولا يدل ذلك على انهما لا يستعملان في الاستغراق على كل حال واستدل ابو علي على ان لفظ الجمع يقتضي
الاستغراق اذا لم يدل دليل على انه اراد البعض بان قال انه قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق كما انه حقيقة
في اقل الجمع فاذا كان كذلك ولا يكون هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق وقال ايضا اذا كان الكلام صادرا
من حكيم فلو اراد اقل الجمع لبينه فلما لم يبين دل على انه اراد الاستغراق واعترض على ذلك ابو هاشم و
اصحاب الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة في اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على
الاقل لانه مقطوع به والاستغراق لا دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادا وقالوا اذا كان الكلام صادرا من حكيم
ولا بد على انه اراد الاستغراق دل على انه اراد اقل الجمع وتعارض القولان ووقف الدليل والعتمد عندي هو
الاول واستدل ابو هاشم على ان لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق بان قال لو اقتضى ذلك لاقتضى اكثر الاعداد و
ذلك يوجب ان يكون مقتضيا لما لا يتناهى او ان لا يكون حقيقة في كل عدد يوجد من المجموع وكل ذلك فاسد
والكلام على ذلك ان يقال اكثر ما في هذا يقتضي انه لا يجوز ان يفيد ما لا يتناهى لان ذلك محال ولا يدل على انه
لا يفيد استغراق ما يمكن ولو لزم هذا هاهنا للزمه في من وما بان يقال لو افاد الاستغراق لتعلقا بما لا يتناهى
وذلك باطل والجواب عن ذلك الا ما قلناه من انه ينبغي ان يحمل على الاستغراق فيما يمكن فاما ما هو محال فكيف
يحمل عليه واما استدلاله على انه حقيقة في الثلاثة من حيث كان اقل الجمع فصحيح لا ننازع فيه وليس ذلك مانع عند

من خالفه

من خالفه من ان تفيد الاستغراق ايضا حقيقة وانما يحمل على احدى الحقيقتين لضرب من الاعتبار ولعلم ان الذي اعتبرنا
من دليل الاستثناء في الفاظ الجمع انما يدل على انها يفيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب الخصوص ولا يمكننا
ان نقول انها لا يتناول اقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك قد يكون مكابرة فاذا ثبت كونها حقيقة في الامرين وصدر
الكلام من حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد اقل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل وليس لهم ان يقولوا اجعلوا
فقد دلالة الاستغراق دلالة على انه اراد اقل الجمع كما جعلتم فقد دلالة الاقل دلالة على انه اراد الاستغراق
ويتعارض القولان وذلك ان هذا انما يمكن ان يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف واللام فاما اذا كانت فيها الالف
واللام فلا يفيدان الا الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالهما في الكلام فايدة فكان اللفظ مع عدمها
يفيد اقل الجمع كما يفيد اكثر الجمع فاذا لا بد من حمله على الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عادوا الى ان
يقولون ان ذلك يفيد العهد او تعريف الجنس قلنا نحن انما نتكلم في المواضع التي لا نعلم انه اريد
بهما العهد او تعريف الجنس فاما اذا علمنا انه اراد المعهد او تعريف الجنس وجب حمله عليه وذلك
وذلك لا ينافي ما قلناه وهذه جملة كافية في هذا الباب

في ان اقل الجمع ما هو

ذهب المتكلمون
واكثر الفقهاء الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان والصحيح هو الاول و
الذي يدل على ذلك ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع ووضعوا لكل واحد منهما بابا لا يشركه فيه
الاخر فقالوا التثنية تكون بالالف والنون والجمع يكون بالواو والالف والتا كما فرقوا بين
والاثنين فلو جاز ان يدعى في التثنية انها جمع جاز ان يدعى في الواحد انه تثنية او جمع وقد علمنا
خلاف ذلك ويدل على ذلك ايضا انهم يقولون للاثنين افعلا اذا امروهما وللجماعة افعلوا فيثنون
بالالف ويجمعون بالواو وعلى مذهب الخصم كان يجب ان لا يكون بينهما فرق ويدل ايضا على ذلك
انهم يفسرون بلفظ الجمع عدد الثلثة فيقولون ثلثة رجال ولا نجدهم يفسرون به الاثنين
بل يقولون رجلان فعلم بجميع ذلك الفرق بينهما وايضا ان السامع اذا سمع المتكلم يقول
رايت رجالا لا يفهم من ذلك ولا يسبق الى قلبه ثلثه ولا يسبق الى قلبه اثنان اصلا فعلم ان
الحقيقة ما قلناه فاما من خالف في ذلك فانه يستدل باشياء منها ان الجمع ماخوذ من ضم
شيء وذلك موجود في الاثنين فينبغي ان يكون جمعا والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان يكون
اصل الاشتقاق ما ذكروه لكن صار بعرف اللغة ومواضعهم مخصوصا ببعض ذلك وهو

اذا كانوا ثلثة منضمين وجرى ذلك مجرى قولهم دابة في انه موضوع في اصل اللغة لكل ما يدب ثم صار بعرف اللغة
مخصوصًا الدابة بعينها فكذلك لفظ الجمع على انه انما يريد بقولنا اقل الجمع ثلاثة ان احكام الثلثة لا تجرى على
الاثنين واحكام الاثنين لا تجرى على الثلاثة على ما بيناه فان سلموا ذلك وقالوا مع ذلك اثنان جمع
من حيث الاشتقاق كان ذلك خلافا في عبارة لا يفيد بمثله واستدلوا ايض بما روى عن النبي ع انه قال
الاثنان فما فوقهما جماعة فسماهما جماعة والجواب عن ذلك ان قوله عم ينبغي ان يحمل على الاحكام لانها المستفادة
من جهته عم ولا يحمل على الاسماء لانها مستفادة معلومة باللغة وقد قيل في معناه شئ شيئان احدهما انه
كان نهى عن خروج الرجل وحده في السفر ثم اباح ذلك في الاثنين فخبر عن ذلك ان حكم الاثنين في جواز السفر حكم
الثلثة وما زاد على ذلك والوجه الاخر انه اراد بذلك فضيلة الجماعة في الصلوة لان حكم الاثنين في انعقاد
الجماعة بهما وحصول الفضل لهما حكم الثلثة وما زاد على ذلك فينبغي ان يحمل الخبر عليهما ومنها قوله تع
وكنا لحكمهم شاهدين وعنى بذلك داود بن وسليمان وهما اثنان ومنها قوله تع اذ دخلوا على داود
وانما اراد به الخصمين والجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان ذلك مجاز وكلامنا في الحقيقة وجرى
ذلك مجرى قوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ونحو قوله وكنا لحكمهم شاهدين والخلاف
ان لفظ الجماعة في الواحد مجاز فلو لزم ما قالوا للزم ان يكون ذلك حقيقة في الواحد ولزم في قوله
وهل اتيك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب لان لفظ الخصم لفظ الواحد ومع ذلك قد اخبر عنه بلفظ
الجمع وذلك مجاز بلا خلاف والوجه الثاني ان قوله وكنا لحكمهم شاهدين اراد به داود وسليمان
والمحكوم عليه والخصم وهو جماعة فلاجل ذلك اخبر بلفظ الجمع وكذلك قالوا في قوله تع خصمان بغى
بعضنا على بعض انه اراد به جنس الخصمين لان لفظ الخصم لفظة الخصم المصدر ويقع على الواحد
وعلى الجماعة والذكر والانثى على حد واحد لانهم يقولون رجل خصم ورجال خصم وامراة خصم ونسا
خصم وكل ذلك بلفظ واحد واذا ثبت ذلك كان قوله خصمان لا يختص بالاثنين دون من زاد عليهما
فلاجل ذلك اخبر عنهما بلفظ الجماعة وقووا ذلك بان قالوا قال في اول الاية وهل اتيك نبا
الخصم اذ تسوروا المحراب فاخبر عن الخصم بكناية فعلم بذلك انه اراد الجنس دون الواحد
وعلى الوجهين جميعا سقط التعلق بالايات   في معنى قولنا ان العموم مخصوص وان الله تع
يجوز ان يريد بالعام الخاص ومعنى قولنا ان العموم مخصوص هو انه اذا استعمل في بعض ما وضع له

دون

دون بعض وذلك مجاز لان حقيقة المجاز ثابتة فيه وشبه ذلك بالمخصوص الذي وضع في الاصل المخصوص
واذا استعمل في بعض ما وضع له في الاصل لا يصلا حقيقة فيه لانا قد دللنا على ان العموم صيغة وان
حقيقتها الاستغراق فمتى استعمل في غير ذلك ينبغي ان يكون مجازا لان حقيقة المجاز هو ان يستعمل
اللفظ في غير ما وضعت له وهذا موجود في العموم اذا اريد به الخصوص فينبغي ان يكون مجازا و
لهذا لا يقولون بمن خاطب بالعموم واراد به بعض ما تناوله انه مخاطب الخصوص والنه خص الخطاب
كما يقولون ذلك في الالفاظ الخاصة فعلم ان ذلك مجاز فاما اذا قيل فلان خص العموم فالمراد
بذلك انه علم خاص من حالة الخصوص بدليل دله على ذلك ويقال فيمن اعتقد ذلك ايض فيه وان
لم يكن اعتقاده علما وقد استعمل كثير من الفقهاء لفظ التخصيص فيما ليس بعام اذا علم بالدليل
انه عام مثل الافعال وغيرها ونحن نبين ذلك فيما بعد ان شاء الله ويفارق ان العام مخصوص
لقولنا منسوخ في الحكم والحد جميعا وقد ظن بعضهم انهما سواء وذلك خطاء من وجوه لان حد
التخصيص ما دل على ان المراد باللفظ ببعض ما تناوله دون بعض وحد النسخ ما دل على ان مثل
الحكم الثابت بالخطاب زايل بالمستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالخطاب الاول مع تراخيه عنه فحدهما
مختلف على ما ترى وكان التخصيص يوذن بان المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه والنسخ يحقق
ان كل ما تناوله اللفظ كان مرادا في حال الخطاب وان كان غير مراد فيما عداه وايض فان من حق التخصيص
الا يصح الا فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما قد علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ وايض
فان النسخ يدخل في النص على عين واحدة والتخصيص لا يدخل فيه وايض فالنسخ في الشرع لا يقع باشيا
يقع التخصيص بها نحو ادلة العقل والادلة المتصلة بالخطاب من الاستثناء وغيرها من اخبار الاحاد
والقياس والادلة المستنبطة عند من اجاز التخصيص بها والتخصيص قد لا يقع لبعض ما يقع به النسخ
فعلم بجميع ذلك مفارقة التخصيص النسخ ولا يجب من حيث شارك التخصيص النسخ في بعض الاحكام ان
يكونا بمعنى واحد كما ان مشاركة بيان المجمل للتخصيص في بعض الاحكام لا يدل على ان معناهما واحد
وكون النسخ في المعنى تخصيصا من حيث انه تخصيص الاوقات لا يوجب انه تخصيص لانه اخص منه والتخصيص
اعم وكل ذلك يوجب افتراقهما في الحد والحكم فاذا ثبت ذلك فالقديم تع يجوز ان يريد بالعالم الخاص
لان اهل اللغة اذا كانوا استجازوا ذلك وتعارفوه وجرت عادتهم باستعمالهم وكان القديم تع متكلما

بلغتهم وجب ان نجوز ان يتكلم بذلك ويريد به الخصوص كما انه يجوز ان يتكلم بالمجاز والحقيقه والاطالة تارة والايجاز
اخرى ويؤكد كلامه تارة ولا يؤكده اخرى لما كان ذلك من عادة اهل اللغة وكان تعالى متكلما بلغتهم فينبغي
ان يتكلم على طريقتهم الا انه متى تكلم بلفظ العام واراد به الخاص فلا بد من ان يدل عليه ويقرن به
ما يدل على تخصيصه والا كان معميا لاعتقاد الجهل كما انه اذا اراد بالحقيقه المجاز فلا بد من ان يدل عليه
وايضا فاذا كان جاز ان يتكلم بالعام ويستثنى منه جاز ان يدل عليه دليلا غير الاستثناء يعلم به انه
اراد الخصوص لان الاستثناء دليل التخصيص كما ان غيره من الادلة كذلك ويدل على جواز ذلك ايضا ان الله تعالى
تكلم في مواضع بلفظ العام وقد علمنا انه اراد الخصوص فلولا ان ذلك كان حسنا والا لم يحسن منه ذلك
وليس لاحد ان يقول كما لا يحسن منه الاخبار الا على القطع ولا الامر الا على الشروط في بعض الوجوه وحسن ذلك فينا فكذلك
لا يمتنع استعمال العام في الخاص فينا وان لم يحسن منه تعالى وذلك ان هذا اولا باطل بما قلناه من وجودنا
مواضع كثيرة من القران ظاهرها العموم وقد علمنا انه اراد بها الخصوص بل اكثر القران ثم انه انما حسن منا
الاخبار والاوامر بالشروط لما لم يكن لنا طريق الى العلم بما يقع من الشروط ولما لم يحسن ذلك في القديم
تعالى العالم بالعواقب ولذلك لا يحسن منا ان نخبر عما نعلمه بشرط لما كان العلم حاصلا لنا وهذه جملة
كافية في هذه الباب في ان العموم اذا خص كان مجازا وما به يعلم ذلك وحصل دلالته ذهب كثير من
اصحاب الشافعي وابو حنيفه الى ان العموم مع الدليل الذي خص به حقيقة فيما عدا ما خص منه وسواء اصحاب
كان ذلك الدليل لفظا متصلا او منفصلا او غير لفظ وذهب ابو عبد الله البصري الى انه ان كان ذلك
الدليل لفظا متصلا من استثناء وغيره كان حقيقة فاما اذا لم يكن متصلا فانه يصير مجازا الذي
وذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهم واكثر المتكلمين وباقي الفقهاء الى انه يصير مجازا باي دليل
خص وهو الصحيح والذي يدل على ذلك على ما قد بيناه في هذا الكتاب ان حقيقة المجاز ان يستعمل اللفظ
في غير ما وضع له فاذا ثبت ذلك وقد دللنا ان للعموم صيغة تخصه تفيد الاستغراق فينبغي اذا
استعملت فيما دون الاستغراق ان يكون مجازا لثبوت حقيقته فيه وهذا يبين انه يصير مجازا
باي دليل خص سواء كان لفظا متصلا او منفصلا او غير لفظ وليس لاحد ان يقول ان العموم اذا
خص فلم يتناول غير ما كان يتناوله بل كان تناوله في حال الخصوص تناوله في حال الاستغراق
فكيف يكون مجازا وذلك انا لم نقل انه يصير مجازا لتناوله ما تناوله وانما صار مجازا لانه لم يتناول

ماذاد

ماذاد عليه من الاستغراق فصار في ذلك كانه استعمل في غير ما وضع له فان قيل اليس الكلام اذا انضم بعضه
الى بعض تغير معناه ولا يكون مجازا وذلك نحو الخبر اذا انضم الى المبتدا والحروف الداخلة على
الجملة من حروف شرط او استفهام او نفي او تمني وما اشبه ذلك فيقولوا في العموم ايضا مثل ذلك اذا
خص انه لا يصير مجازا بما قارنه من الدليل الذي اقتضى تخصيصه قيل لهم اولا ما في هذا ان هذه الشبهة
توجب ان لا يكون في الكلام مجازا اصلا لانه يقال ان اللفظ وما دل على انه مجاز كلاهما حقيقة فيما اريد
به وهذا واضح البطلان ثم ان هذه الامثلة انما يمكن ان يكون شبهة لمن قال اذا خص بدليل لفظي متصل
لا يصير مجازا فاما اذا خص بدليل غير مقترن باللفظ او بدليل منفصل وان كان لفظيا فلا يكون ذلك
نظيرا لهذه الامثلة ونحن نجيب عن جميع ذلك ونفصل بينه وبين العموم اما ما ذكروه من الخبر اذا
اضاف الى المبتدا فانما كان كذلك لان المبتدا بانفراده لا يفيد شيئا بل احتاج في الفائدة الى الخبر الذي
تكمل الفائدة به وجرى ذلك مجرى بعض الاسم وانه لا يفيد حتى يتكامل جميع حروفه ولا يقال ان
انضمام بعض الحروف الى بعض لتكامل الفائدة مجاز وقبل تكاملها يكون حقيقة لان ذلك كله فاسد
لان الفائدة انما يتم عند اخر حرف منها فكذلك القول في المبتدا والخبر وليس كذلك القول في العموم لان
لفظ العموم مستقل بنفسه ويفيد فائدته التي وضع له ولا يحتاج الى امر اخر وانما دخل عليه ما اقتضى
استعماله في غير ما وضع له فينبغي ان يحكم بكونه مجازا فاما الحروف الداخلة على الجمل فانما يحدث فيها
معنى من المعاني فيتغير معناها ان كانت خبرية ودخل عليها حرف الاستفهام احدث فيها معنى الاستخبار
وكذلك لفظ التمني وحروف الشرط وغيرها ولم يغير هذه الحروف احكام الجمل من زيادة الى نقصان
او نقل الى غير ما وضع له فلا ينبغي ان يكون مجازا وليس كذلك الفاظ العموم لانها بعد التخصيص
لا يفيد ما كانت يفيده قبل التخصيص فينبغي ان يكون مجازا على ان هذا يوجب ان لا يكون قول القائل رايت
سبعا ثم قال عقيب ذلك اني رايت رجلا شجاعا او قال رايت حمارا او حائطا ثم قال رجلا اردت بليدا
مجازا لانه قد وصل بالكلام لفظا دل به على مراده وجرى ذلك مجرى الحروف الداخلة على الجملة حسب ما سالنا
في العموم سواء وهذا لا يقوله احد واذا لم يلزم ذلك فكذلك لا يلزم في العموم اذا خص بدليل متصل به او
منفصل اذا كان لفظا فان تعلقوا الفرق بين ذلك فكل شيء اوردوه في ذلك امكننا ان نورد مثله فيما
سالنا منه فاما ما به يصير العام خاصا فهو قصد المخاطب لان اللفظ اذا كان موضوعا للاستغراق فاذا اراد

اراد استعماله فيما وضع يحتاج الى ان يقصد الى ذلك وكذلك اذا اراد ان يستعمله في بعض ما وضع له يحتاج الى ان يقصد الى ذلك وجرى ذلك مجرى اللفظ الموضوع للامر فانه يحتاج ان يقصد به ما وضع له من استدعاء الفعل فاذا اراد استعماله في التهديد او النهي يحتاج الى القصد الى ذلك فاذا ثبت هذه الجملة فالتخصيص في الحقيقة يقع بالقصد لا بالادلة الدالة على ذلك من الكتاب او السنة او العقل لان هذه الادلة يكشف عن غرض المتكلم بالخطاب وهل قصد العموم او الخصوص وليست موجبة لذلك وانما قلنا ذلك لان التخصيص انما يضاف الى المتكلم فيقال انه مخصص بخطابه فينبغي ان يكون وقع ذلك بشيء من فعله ولا يقع بالدليل الذي ربما كان من فعل غيره وجرى ذلك مجرى قصده الى استعمال اللفظ فيما وضع له في ان القصد يفيد تعلقه فيما وضع له وغير ما وضع له من المجاز دون الدليل الدال على ذلك وعلى هذا سقط قول من قال ان من شان التخصيص ان لا يقع الا بما هو متصل بالخطاب مجاز له والا يجوز ان يقع بالادلة المنفصلة لان على هذا التحرير الذي قلنا ان التخصيص يقع بالقصد فقد اجبنا الى ما قاله والقصد مقترن بالخطاب غير منفصل منه فاما الادلة الدالة على ذلك فلا يجب ذلك فيها لانها قد يكون متصلة به وقد يكون متقدمة عليه الا ترى ادلة العقل يخص بها الخطاب العام على بعض الوجوه ومع هذا فهي متقدمة لحال الخطاب وليست الادلة الدالة على التخصيص يجري مجرى نفس التخصيص وقد يقع في الادلة انها هي المخصصة وذلك مجاز والحقيقة ما قلناه وانما يسوغ لهم ذلك من حيث يوصل بها الى العلم بالخصوص فاطلق عليها انها المخصصة وذلك مجاز على ما بينا فاما الادلة التي يعلم بها التخصيص على ضربين احدهما ما يتصل بها بالخطاب من الكلام والاخر ما ينفصل منه من الادلة وما يتصل بالخطاب فينقسم اقساما منها الاستثناء وله حكم نفرد له بابا ومنها الشرط وله ايضا احكام سنبينه ومنها تقييد الخطاب بالصفات ولذلك ايضا باب مفرد نذكره وما ينفصل من الخطاب من الادلة فعلى ضربين احدهما دليل يوجب العلم من دليل العقل او الكتاب او السنة المقطوع بها او الاجماع وهذه الادلة كلها لا خلاف بين اهل العلم في جواز تخصيص العموم بها وانما قالوا ذلك لانه لا يجوز القول بتنافي الادلة فاذا كان العلم دليلا على الاستغراق وما دل على الخصوص دال على تخصيصه فلا بد من تخصيص العام والا ادى الى اسقاط احد الدليلين وابطاله او ابطالهما معا والعدول الى الاخر وكل ذلك فاسد والضرب الاخر وهو الذي لا يوجب العلم وهو على ضربين خبر واحد وقياس اما الخبر الواحد فنذكر ما عندنا في ذلك باب مفرد فاما القياس فلا يجوز العمل به اصلا الا في

تخصيص

في تخصيص العام ولا غيره من الاحكام ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ومن خالفنا من الفقهاء الذين اوجبوا العمل بخبر الواحد والقياس اختلفوا في جواز العموم به وسنذكر اختلافهم في ذلك فيما بعد ان شاء الله وهذه جملة كافية في هذا الباب

في ذكر جمل من احكام الاستثناء

ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء المحصلون الى ان من شرط الاستثناء ان يكون متصلا بالكلام ولا يجوز انفصاله عنه وحكي عن ابن عباس انه كان يذهب الى انه يجوز تاخيره من حال الخطاب وذلك مستبعد من قوله والذي يدل على صحة ما قلناه اولا ان اهل اللغة لا يعدون ما تقدمه كذلك فلو جاز لاحد ان يخالف في المتاخر فيسميه استثناء جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه استثناء ويدل ايضا على ذلك ان الاستثناء متى انفصل عن حال الخطاب لا يفيد اصلا فكيف يجوز ان يكون استثناء من الكلام المتقدم فان قالوا الاستثناء اذا تاخر فلا تستعمل بنفسه فلا يفيد فانه يجوز ان يقرن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بالكلام الاول بلفظ يقترن به فقد صار المخصص للكلام الاول اللفظ الذي اقترن بالاستثناء واذا كان كذلك فلا معنى للاستثناء وكان استعماله لغوا وليس لهم ان يقولوا ان القائل اذا قال رايت القوم ثم قال بعد زمان الا زيدا وقال اردت بهذا استثناء من اللفظ الاول افاد انه غير داخل في الجملة الاولى ولو لم يذكر الاستثناء اصلا واقتصر على هذا القول المقترن به لما افاد ذلك فعلم بذلك ان التخصيص يقع بلفظ الاستثناء وانما يعلم بالكلام المقترن به تعلقه بالاول وذلك ان هذا متى كان على ما ذكر يفيد به التخصيص لا يحسن من وجهين احدهما ان بيان تخصيص العموم لا يجوز ان يتاخر من حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد واذا لم يجز ذلك لم يحسن هذا والثاني انه يؤدي الى ان لا يفهم بشيء من الكلام امر اصلا ولا باخبار النبي عم اذا اخبر عن نفسه او اخبار الله تعالى اذا اخبر عما يفعله لانا لا نامن ان ياتي بعد ذلك استثناء يدل على انه اراد المجاز وهذا يؤدي الى ما قدمناه من ان لا يفهم بالكلام شيء اصلا وذلك فاسد على ان الذي ذكروه لو حسن تاخير الاستثناء لحسن تاخير خبر المبتدا عن المبتدا مثلا ان يقول القائل اليوم زيد ويقول غدا قائم ويقرن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بما تكلم به امس فان ارتكبوا ذلك كان قبحه معلوما وان راموا الفصل لم يجدوه واذا ثبت ما قلناه من وجوب اتصاله بالكلام فمن حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وقد دللنا على ذلك في باب ان العموم له صيغة بما بينا من ان الاستثناء في الاعداد يفيد ذلك فينبغي ان يكون ذلك حقيقة واستوفينا الكلام فيه فاما الاستثناء الاكثر من اللفظ والاقل

فذهب اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة الى ان الاستثناء الاكثر من اللفظ يجوز وقال بعضهم انه
انما يحسن استثناء الاقل فاما الاستثناء الاكثر فلا يجوز لان ذلك لم يوجد مستعملا والذي يدل على
صحة ذلك ان الاستثناء تخصيص للكلام الاول فكما يجوز ان يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر فكذلك حكم
الاستثناء لانه بعض ادلة التخصيص وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته
فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل في انه على حد واحد فاما قول من خالف في ذلك ان ذلك لم يستعمل
فلا يبطل ما قلناه لانه ليس كلما قل استعماله لم يحسن ولو لزم ذلك للزم ان لا يحسن استثناء النصف
من الكلام او ما يقارب النصف لان ذلك ايضا غير مستعمل وذلك لا خلاف في جوازه فاما الاستثناء من
غير الجنس فلا يمكن دفع استعماله لانهم قالوا ما في الدار احد الا وتد وقالوا وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير
والا العيس وتد ليس من احد ولا اليعافير من جملة الانيس وغير ذلك غير انه وان كان مستعملا فانه
مجاز وذهب قوم الى انه حقيقة والذي يدل على ما قلناه انا قد بينا ان من حق الاستثناء ان يخرج
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن نعلم ان القائل لو قال ما في الدار احد ولم يستثن لم يفهم من
ذلك الا نفي العقلاء ولا يفهم منه نفي الاوتاد فاذا قال الا وتد فينبغي ان لا يكون استثناء حقيقة
ويكون مجازا لانه لم يدخل في الكلام الاول وكذلك لو قال وبلدة ليس لها انيس وسكت لم يفهم من ذلك
الا انه ليس بها انسان ولم يفهم من ذلك انه ليس بها بهائم فكذلك اذا قال الا اليعافير والا العيس يجب ان
يكون مجازا وانما حسن عندهم هذا النوع من الاستثناء لان فيه معنى من الكلام الاول لانه اذا قال ما في
الدار احد افاد انه ليس فيها احد ثابت فلما كان الوتد ثابتا في الدار حسن ان يستثنى من الثبوت لا من لفظة احد
وكذلك قالوا في قولهم وبلدة ليس بها انيس انه نفي كون الناس مقيمين فيها فلما كانت العيافير والعيس
مقيمة فيها حسن استثناؤها من الاقامة وقال قوم انه لم يرد بالانيس الناس وانما اراد ما يؤنس به
ويسكن اليه ولما كانت اليعافير والعيس مما يسكن اليها على بعض الوجوه ويستانس بها حسن ان
يستثنى فيها وعلى هذا الوجه الاستثناء ما وقع الا من جنسه واما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس فقد قيل فيه وجهان احدهما ان ابليس كان من جملة الملائكة الا انه عصى بترك السجود
فحسن ان يستثنيه من جملة الملائكة هذا على مذهب من جوز على جنس الملائكة المعاصي ومن لم يجوز ذلك
عليهم قال انه انما استثناه لانه كان ايضا مامورا بالسجود وكما انهم كانوا مامورين كذلك فاستثناه من

جملة

جملة المامورين لا من جملة الملائكة ويكون ذلك حملا على المعنى والوجهان قريبان فاما قوله وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطاء فقد قيل فيه ان المؤمن لا يقتله الا خطا لانه لو قتله متعمدا لم يكن مؤمنا لان
الفسق يخرج من الملاق اسم الايمان علىٰ قول من قال الفسق لا يخرج من الايمان قال قوله الا خطاء معناه بمعنى لكنه
ان قتل خطا كان حكمه كذا وكذا وكذلك قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم منقطع عن الاول
لان من رحم معصوم هو وليس بعاصم يدخل في الكلام الاول فاما من خالف في ذلك وحمل الاستثناء
على الاقرار وقال كما لا يحسن ان يستثنى في الاقرار من غير جنس ما اقر به فكذلك في الاخبار وغيرها فقوله
يبطل لان هذا طريقة القياس وليس يجوز ان يثبت اللغة واحكام الفاظها بالقياس ثم الصحيح في
الاقرار ما نقوله في الاستثناء انه لا يحسن ان يستثنى فيه من غير جنسه وان دل دليل من اجماع وغيره
على خلافه حكمنا بجوازه وعلمنا انه استثناء منقطع كما قلناه فيما تقدم من الالفاظ فاما اذا تعقب جملا
كثيرة فالى ايها يرجع فسنذكره في باب مفرد ان شاء الله وحده

في ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة
هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه ذهب الشافعي واصحابه الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة وكان يصح
ان يرجع الى كل واحدة منها بانفرادها صح ان يرجع اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخي واكثر اصحاب ابي
حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه من المذكورة وقال سيدنا المرتضى قدس الله روحه انه يرجع الى ما يليه
قطعا ويجوز مع ذلك رجوعه الى ما تقدمها من الجمل ويقف ذلك على البيان ويقوى في نفس المذهب
الاول والذي يدل على ذلك ان الكلام اذا عطف بعضه على بعض بالواو الموضوعة للجمع صار كانه مذكور
بلفظ واحد الا ترى انه لا فرق بين ان يقول القائل رايت زيدا وعمرا وخالدا وبين ان يقول رايتهم بلفظ
يشملهم فاذا صح ذلك ان ~~الشرط اذا تعقب~~ والاستثناء لو ذكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كان متعلقا
بهم فكذلك اذا ذكر عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض الا انها في حكم الجملة الواحدة ويدل ايضا على ذلك
ان الشرط اذا تعقب جملا كثيرة فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعة بينهما ان كل واحد منهما
لا يستقل بنفسه ويحتاج الى تعليقه بغيره ليفيد فلما اتفقا في هذا الحكم وجب اتفاقهما في وجوب رجوع
كل واحد منهما الى ما تقدم فان قيل انما وجب ذلك في الشرط لان له صدر الكلام فهو وان ذكر اخر الكلام
فكانه مذكور في اوله واذا كان مذكورا في اوله فالجمل كلها معطوفة عليه وهو داخل عليها ووجب تعلقه
بها كلها فكذلك كله حكمه اذا تاخر قيل لهم لا نسلم ان له صدر الكلام حتى لا يجوز ان ياخر بل الوجود بخلافه

وانما يستعمل تارة في صدر الكلام وتارة في اخر وليس مخالفة للاستثنا في جواز تقدمه بوجب مخالفته
في كل وجه الا ترى انه قد خالف الاستثناء ايض في انه لا يدخل الا على افعال مستقبلة او ما يقدر
فيها الاستقبال وليس كذلك الاستثنا فانه يدخل على ما كان ماضيا او مستقبلا او يكون
اسما وليس فيه معنى الفعل اصلا وكذلك لا يصح في الشرط وان لم يوجب بذلك ان يكون حكم
الاستثنا حكمه فكذلك فيما قلناه ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه ان الاستثناء بمشية الله ثم اذا تعقب
جملا كثيرة وجب رجوعه الى جميعها فكذلك يجب ان يكون حكم الاستثناء الاخر مثله والعلة الجامعه
بينهما ما قدمناها من افتقار كل واحد منهما الى ما يتعلق به وكونه غير مستقل بنفسه واستدل
من خالف على صحة ما ذهبنا اليه بان قال ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدم لانه لا يستقل
بنفسه ولو استقل بنفسه لما وجب ذلك فيه فاذا علقناه بما يليه فقد افاد فاستقل بنفسه فلا
معنى لرده الى جميع ما تقدم والجواب عن ذلك ان هذا اولا ينتقض بالشرط والاستثناء بمشية
الله لانهما لا يستقلان بانفسهما ومع هذا لا يجب تعليقهما بما يليهما فحسب دون ما تقدم وكذلك
القول في الاستثناء ثم اذا وجب تعليقه بما تقدم لكونه غير مستقل بنفسه فلم صار بان يعلق
بما يليه باولى من ان يعلق بما قبله واذا لم يكن هناك ما يخصصه بما يليه وجب تعليقه بجميع ما تقدم
لفقد الاختصاص واستدلوا ايض بان قالوا قد ثبت ان الاستثنا من الاستثنا لا يرجع الا الى ما يليه ولا يرجع
الى الجملة الاولى فكذلك القول في الجمل الكثيرة يجب ان يكون حكمه ذلك الحكم في رجوعه الى ما يليه و
الجواب عن ذلك من وجوه احدها انا انما اوجبنا في الجمل الكثيرة ان يرجع الى جميعها لما كانت معطوفة بعضها
على بعض بواو العطف التي توجب الاشتراك ويصير الجمل الكثيرة في حكم الجملة الواحدة على ما بيناه
وليس هذا موجودا في الاستثناء من الاستثناء لانه ليس هناك ما يوجب الاشتراك الجملة الثانيه
للجملة الاولى فلا يجب ان يرجع الى الجملة الاولى والثاني انه انما لم يحسن ذلك لانه لا يفيد شيئا لان
القايل اذا قال لزيد عندي عشرة الا ثلثه فقد اقر له بالسبعة فاذا قال بعد ذلك الا واحدا فان رددنا
الى الجملتين معا كان يجب ان ينقص من الثلثه واحد فيصير المستثنى منه ثمانيه وكان يجب ان
يقول ان ينقص من الجملة الاولى ايض واحد فيرجع الى السبعة فلا يفيد الا ما افاد الاستثناء الاول
ولا يكون لدخول الاستثناء الثاني فائدة فقولنا انه لا بد ان يكون الاستثناء من الجملة التي يليها

فيصير

فيصير اقرارا بالثمانيه ويكون ذلك مفيدا وليس لاحد ان يقول هلا رددتموه الى الجملة الاولى فحسب وجعلتم
كانه اقر بستة وذلك ان هذا لم يعتبره احد لان احدا لم يقل انه يرجع اليها الى ما تقدم ولا انما يرجع الى ما يليه
مع امكان ان يرجع اليه لان الناس بين قايلين قايل انه يرجع الى ما يليه وهو مقصور عليه وقايل يقول يرجع
اليهما وليس ههنا من يقول انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه وذلك باطل بالاتفاق ولان ذلك لو كان
مردودا اليهما لوجب دخول واو العطف فيه فتقول له عندي عشرة الا ثلثه والا واحدا حتى يكون اقرارا
بالستة وقد اجاب بعض من نصر المذهب الذي اخترناه عن شبهة الاستثناء من الاستثنا بان قال الاستثنا
من الايجاب نفي ومن النفي ايجاب ومحال ان يكون الشيء الواحد مثبتا ومنفيا وهذا ليس بصحيح وذلك
ان المحال هو ان ينفي الشيء على الحد الذي اثبت وذلك ليس بموجود ههنا لان الاستثناء من الجملة الاولى التي
مثبته نفي والاستثنا من الجملة المنفيه اثبات وهما جملتان ومتباينان فلا تنافي بين ذلك فيهما والمعتمد
ما قلناه من الوجهين وقد استدل كل واحد من الفريقين باشياء وجدوها موافقة لما يذهبون اليه اما من
رجوع الاستثناء الى ما يليه او رجوعه الى جميع ما تقدم لا يمكن الاعتماد عليها لان لقايل ان يقول ان ذلك
انما علم بدليل اخر غير الوجود فالمعول على الوجود لا يمكن لانه لا يعارض الوجود المخالف له وهذه شبهة من
خالف وقال بالوقف في ذلك على ما قلناه فعلم بذلك ان المعول على ما قلناه فى ذكر جملة من احكام
الشرط وتخصيص العموم به اعلم ان من حكم الشرط الا يدخل الا على المنتظر اما لفظا او تقديرا لان ما وجد
مما قد مضى او وجد في الحال لا يصح دخول الشرط فيه ومن حقه ان يخص المشروط الا ان يقوم دليل على انه
دخل للتاكيد فيحمل عليه ويخرج في المعنى من ان يكون شرطا فاما ما يخص المشروط فنحو قوله تعم فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا ونحو قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا فرق بين ان يكون الشرط متقدما
او متاخرا في انه يخصص المشروط وذهب النحويون الى انه متى تاخر فالمراد به التقدم لان له كان صدر الكلام
ويقوى في نفوسنا انه لا فرق بين تقدمه وتاخره ولا يمتنع ان يجعل الشرط الواحد شرطا في اشياء كثيرة كما لا
يمتنع ان يكون المشروط الواحد مشروطا بشروط كثيرة وذلك مثل قول القايل من دخل داري واكل طعامي و
شرب شرابي فله درهم فانه يستحق الدرهم اذا دخل الدار واكل وشرب فاما بواحد منها فلا يستحق ذلك
وكذلك يصح ان يقول ان دخلت الدار فلك خلعة ودراهم وطعام فانه متى دخل استحق جميع ذلك
فتارة يكون الشرط واحدا والمشروط اشياء وتارة يكون الشرط اشياء والمشروط واحدا وكل ذلك جايز و

فقد الحق بهذا الباب تعليق الحكم بغاية لانها تصير بمنزلة الشرط في ثبوت ذلك او نفيه وذلك نحو قوله
ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه جعل نفي التطهير شرطا في حظر قربهن و وجوده مبيحا لذلك ونحو قوله
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
فجعل اعطاء الجزية حدا يجب عنده الكف عن قتالهم وزواله شرطا في ثبوت القتل وكذلك
قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فجعل طلوع
الفجر حدا يجب عنده الكف عن الطعام والشراب لمن اراد الصوم وعدمه مبيحا لذلك ونظاير
ذلك كثيرة وقد يجعل للحكم الواحد غايتان واكثر وقد يجعل غاية واحدة لاحكام كثيرة كما قلناه
في الشرط سواء والشرط والغاية جميعا يدخلان في جميع احكام الافعال من واجب وندب ومباح فينبغي
ان يجري الكلام على ما قلنا ان شاء الله — في ذكر الكلام في المطلق والمقيد التقييد يخص العام
ويخص المطلق الذي ليس بعام فمثال تخصيصه للعام قول القايل من دخل داري راكبا اكرمته ولقيت
الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظة من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من يدخل داره سواء
كان راكبا او ماشيا وكذلك لو لم يقيد لفظة الرجل بالاشراف لكان متناولا لجميع الرجال سواء كانوا
اشرافا او غير اشراف واما تخصيصه المطلق وان لم يكن عاما فمثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله
مؤمنة قد خص رقبة لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز تحرير اي رقبة سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة
وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين والتقييد
لا يخلو من ان يكون متصلا بالمطلق او منفصلا منه فما كان متصلا فلا خلاف في انه يخص المطلق و
اذا كان منفصلا فلا يخلو اما ان يكون ما اطلق في موضع هو بعينه الذي قيد في موضع اخر او غيره
فان كان هو بعينه فلا خلاف ايضا في انه يجب تخصيصه به وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون من
جنسه او من غير جنسه فان كان من غير جنسه فلا خلاف ايضا في انه لا يجب تخصيصه به وانه ينبغي ان
نحمل المطلق على اطلاقه ونحمل المقيد على تقييده وبيان ذلك ان يرد تحرير الرقبة مقيدا بالايمان في
كفارة قتل الخطاء ويرد مطلقا في باب النذر والعتق المتبرع به فان كل واحد منهما ينبغي ان نحمل
على ظاهره على ما بيناه وان كان من جنسه فلا يخلو من ان يكون من جنسه في موضع اخر مقيدا فحسب او
يكون في موضع مقيدا وفي موضع اخر مطلقا فان وجد من جنسه مطلقا ومقيدا في موضعين فلا

خلاف

خلاف ايضا في انه لا ينبغي حمله على احدهما لانه ليس بان يقيد لاجل ما قيد من جنسه باولى من ان نحمله على الاطلاق
لاطلاق ما اطلق من جنسه ومثاله صوم كفارة اليمين قالوا ليس بان نحمل على ما شرط فيه التتابع من
كفارة الظهار باولى من ان نحمل على ما اشترط فيه التفريق من صوم التمتع ويجب ان يترك على ظاهره وان
كان من جنسه ما هو مقيد فحسب نحو اطلاق الله تعالى الرقبة في الظهار وتقييده لها بالايمان في كفارة
قتل الخطاء فاختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال ان المطلق على اطلاقه لا يؤثر تقييد المقيد فيه
وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال المطلق يصير مقيدا بالتقييد ما
قيد من جنسه واختلفوا فمنهم من قال يجب حمل المطلق على المقيد لغة وعرفا ولا يحتاج الى قياس ومنهم
من قال ان اللغة لا يقتضي ذلك وانما يحمل عليه قياسا وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي ومن
ذهب الى القول الاول اختلفوا فمنهم من قال المطلق لا يجوز ان يقيد بان يقاس على المقيد قالوا لان
ذلك يقتضي زيادة في النص وذلك نسخ ولا يصح النسخ بالقياس وهو المحكي عن المتقدمين
من اصحاب ابي حنيفة وعن ابي الحسن ومنهم من قال انه لا يجوز ان يقيد ثم اختلفوا فمنهم من
قال يقتضي تخصيص المطلق لا الزيادة فيه ومنهم من قال انه يقتضي الزيادة فيه وجوز الزيادة
بالقياس ولم يعده نسخا وهذه جملة الخلاف فيه والوفاق والذي اذهب اليه انه ينبغي ان نحمل
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يخص احدهما بالاخر وانما قلت ذلك لان حمل احدهما على الاخر
قياسا انما يسوغ ذلك لمن جوز العمل به فاما على ما نذهب اليه في المنع منه وحظر استعماله فلا
يجوز لا في هذا الموضع ولا في غيره واما حمل المطلق على المقيد من غير قياس فبعيد والذي يدل على
ذلك ان من حق الكلام ان نحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق وهما حكمان
مختلفان فكيف يؤثر احدهما في الاخر فان قالوا لان الله تعالى لما اطلق الشهادة في موضع وقيدها با
العدالة في موضع اخر عقل من ذلك تقييدها بالعدالة في الموضع الذي اطلقها فيه فيجب ان نحمل ذلك عبرة
في امثاله قيل لهم ان المطلق من الشهادة انما قيد بالعدالة لدليل دل على ذلك من اجماع وغيره ولم
يجعل العدالة شرطا في الشهادة لانها قيدت في موضع اخر بالعدالة فمن ادعى ذلك فعليه الدلالة و
نحن لو خلينا والظاهر لما قيدنا الشهادة المطلقة وتركناها على اطلاقها فان قالوا القران كله كا
لكلمة الواحدة وقد روي ذلك عن امير المؤمنين عم فيجب ان يكون المقيد وان انفصل من المطلق فكانه

مجمل سر

مصل به يصير ذلك بمنزله قوله والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انه مقيد بما تقدم كانه قال والذاكرات الله كثيرا قيل
لهم اذا سلمنا ما ذكرته لم يجب ما ذهبت اليه لان المطلق والمقيد لو افترقا لما وجب تقيد المطلق بالمقيد اذا كانا
حكمين مختلفين يدل على ذلك انه لو قال من قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنه والذين يظهرون من
نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة لما وجب ان تكون الثانية مقيدة لاجل كون الاولى مقيدة فاما
التعلق بقولهم ان القران كالكلمة الواحدة لا معنى له فاما قوله تعم والذاكرين الله كثيرا والذاكرات
انما حملناه على الاول لانه لا يستقل بنفسه ولا يفيد شيئا وانما حذف منه لفظ الله لولاه لما دل الاول عليه
اختصارا وليس كذلك المطلق لانه مفيد ومستقل بنفسه فلا يحتاج الى حمله على المقيد بل يترك على حاله
على انه يلزم من خالف فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق لمكان المقيد ان يزيد في كفارة القتل الاطعام لما كان ذلك
ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الراس والرجلين لما كان ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع وذلك
لا يرتكبه احد فاما من حمل احدهما على الاخر قياسا فعلى مذهب من اوجب القياس قوله اولى من قول من منع ذلك
وانما قلنا ذلك لان الرقبة المطلقة وان كانت من جهة اللفظ ليست عامة فهي في المعنى عامة لانها تقتضي دخول
جميع الرقاب فيه فاذا علم بالقياس ان من شرطها ان تكون مؤمنة عند من قال بالقياس صار المخرج منها اقل
مما كان يقتضيه الملاقه فصار تخصيصا من هذا الوجه فينبغي ان يسوغ استعمال القياس فيه وليس لهم
ان يقولوا ان ذلك زيادة لا تخصيص لان المعقول من الرقبة هو الشخص دون الايمان فاذا شرط فيها ما لا يقتضيه الايمان شرط
لفظها ومن حق التخصيص ان يكون متناولا لما يتناوله لفظ الخصوص فيجب ان يكون زيادة وذلك ان الايمان
وان لم يعقل من الرقبة فقد عقل منها المؤمنة والكافرة كما عقل منها الصحيحة والسقيمة فاذا ثبت ذلك كان
تقييده بانها مؤمنة يقتضي اخراج الكافرة التي كانت معقولة من الكلام لولا هذا التقييد فصح ان ذلك
تخصيص لا زيادة وقد يكون التخصيص على ضروب احدها ان يكون التخصيص بلفظ المخصوص منه نحو قول القايل
رايت الزيدين الا زيد بن خالد وما شاكل ذلك وقد يكون بخلاف لفظ المخصوص منه وما يتناوله داخل تحت
المخصوص منه لفظا نحو قوله تعم فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقد يكون التخصيص بان يعلم ان اللفظ
يتناول جنسا من غير اعتبار صفته ويخص بعد ذلك بذكر صفة من صفاته نحو قول القايل تصدق بالورق بعجم
اذا كان صحاحا فيستثنى منه ما ليس بصحاح وان كان اللفظ الاول لم يتناول ذلك على التفصيل وقد علم
لان الرقبة اذا ذكرت منكرة لم يخص عينا دون عين فصح تخصيص الكافرة منها وتخصيص ذلك قد يكون بان

يقترن

يقترن الى الرقبة صفة تقتضي اخراج الكافرة وقد يكون باستثناء الكافرة فلا فصل بين قوله عز وجل فتحرير رقبة
مؤمنة وبين قوله الا ان تكون كافرة وهذا بين ولو سلم ان ذلك زيادة لكان يمتنع ان يقال به قياسا عند
من قال به اذا لم يكن نسخا وليس كل الزيادة في النص تكون نسخا على ما نبينه في باب النسخ والمنسوخ وهذه
الزيادة مما لا توجب نسخا على ما نبينه وقد الزم القايلون بتقييد المطلق قياسا ما الزمنا من قال ذلك من غير قياس
من ايجاب مسح الراس في التيمم والاطعام في كفارة قتل الخطا واجابوا عن ذلك بجوابين احدهما ان ذلك كان
جايزا لكنه منع الاجماع منه وهذا انما يصح على مذهب من اجاز تخصيص العلة فاما من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا
الجواب والجواب الثاني قالوا القياس انما يصح ان يستعمل في اثبات صفة الحكم وتقييده لا في اثبات نفس الحكم
لان اثبات عدد الشهود بالقياس لا يجوز وان جاز اثبات عدالتهم قياسا واعترض على هذا الجواب بان قالوا ان
الامرين واحد في جواز القول بهما قياسا وقد استعمل الشافعي القياس في اثبات عبادات نحو اثبات الصوم
بدلا من هدي المحصر وغير ذلك كما استعمله في التقييد وفي اثبات الصفات فلا يمكن ان ينكر هذا على مذهبه
فالتعلق بما قالوه بعيد والاولى ما قالوه اولا وهذه جملة كافية في هذا الباب في ذكر ما يدل على
تخصيص العموم من الادلة المنفصلة التي توجب العلم تخصيص العموم بالادلة العقل والكتاب والسنة و
الاجماع وافعال النبي صحيح وذهب بعضهم الى ان تخصيص العموم لا يقع بادلة العقل والذي يدل على صحة
المذهب الاول ان هذه الادلة التي ذكرناها اذا كانت موجبة للعلم ومقتضية له وجب تخصيص العموم بها الا اذا
تناقضت الادلة وذلك لا يجوز ولهذه الجملة خصصنا قوله تعم يا ايها الناس اتقوا ربكم وحملناه على العقلا
لما دل الدليل العقل ان الاطفال والمجانين ومن لا عقل له لا يحسن تكليفهم وكذلك خصصنا قوله تعم الله خالق كل
شيء وقلنا ان المراد به افعاله نفسه لما دل الدليل على ان الواحد منا فاعل ومحدث ويدل على ذلك ايضا ان ظاهر
الكتاب وحقيقته يترك الى المجاز لدليل العقل كما تركنا ظاهر قوله وجاء ربك وقوله هل ينظرون الا ان
ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقلنا ان المراد به امر ربك وامر الله لما دل دليل العقل ان المجي لا يجوز على
الله واذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان العموم اذا خص كان مجازا فينبغي ان يجوز ذلك لادلة العقل لانه ليس
ما في ذلك ان يترك حقيقته الى المجاز فان قالوا دليل العقل يجب تقدمه على الكتاب وما هذا حكمه لا يجوز ان
يخص به العموم لان ما يقتضي الخصوص يجب ان يكون مقارنا له قيل لهم نحن قد بينا ان الذي يخص العموم هو
قصد المخاطب الى بعض ما تناوله اللفظ وذلك مقارن لحال الخطاب وادلة العقل انما يتوصل بها الى معرفة القصد

الذي وقع التخصيص به وعلى هذا يسقط هذا السؤال وليس لهم ان يقولوا انه دليل العقل وان دل على قصده فقد تقدمه وذلك لا يجوز وذلك ان الذي انكروه جائز عندنا غير منكر لان الدليل كما يتاخر ويقارن تارة كذلك قد يتقدم على بعض الوجوه فاستبعاد ذلك لا معنى له ولاجل ما قلناه علمنا بالعقل ان الله تعالى يثيب المؤمن على طاعته ويعوضه على الآلام وان كان ذلك متقدما له ثم يقال لمن خالف في ذلك ليس يخلو من ان يحمل قوله تعالى يا ايها الناس على عمومه وشموله حتى تحمله على العقلاء وغير العقلاء او يحمله على العقلاء فان قال احمله على جميعهم ظهر بطلان قوله بما دل الدليل على خلافه وان قال احمله على العقلاء خاصة غير اني لا اسمي ذلك تخصيصا كان ذلك خلافا في عبارة لا معتبر بها ومن الناس قال ان عموم الكتاب يترتب على ادلة العقل فلا يصح ان يقال انه يخص به ويجوز تخصيصه بالكتاب وان تقدمه وهذا غير صحيح لان الغرض بقولنا انه مخصوص بالكتاب هو انه قد دل على ان المراد به الخصوص ودليل العقل هذا الخط فكيف لا يقال انه مخصوص به فان قالوا لو جاز تخصيص العموم بدليل العقل جاز نسخه بدليل العقل فلما اتفقنا على ان النسخ لا يجوز ان يقع به كان العموم مثله قيل لهم معنى النسخ يصح عندنا بالادلة العقل لكنه لا يسمى نسخا ويدل على ذلك ايضا ان الله تعالى اذا امر المكلف بفعل ثم عجز عنه المكلف علمنا انه قد سقط عنه فرضه كما انه لو نهاه عنه في انه يسقط فرضه عنه فمعنى النسخ حاصل لكنه منع من اطلاق هذه التسمية لان حد النسخ ليس بحاصل فيه على ما سنبينه فيما بعد ويسمى تخصيصا لان فائدة التخصيص حاصلة ولا مانع يمنع من الملاقة فاما تخصيص الكتاب بالكتاب فيدل على صحته ما دل على صحة تخصيصه بادلة العقل سواء فاما امثلته فاكثر من ان تحصى نحو قوله اقتلوا المشركين وقوله فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ثم قال في موضع آخر حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فخص بذلك من عدا اهل الكتاب و نحو قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فعم الحظر في جميع المشركات ثم قال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فخص من ذلك بعضهم في نكاح الدوام عند مخالفنا وعندنا في نكاح المتعة وملك اليمين ونحو قوله ايضا والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ثم قال في موضع آخر واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فخص بهذا الحكم المطلقات عندنا وعند بعض الفقهاء اخص الاية الاولى بمن عدا الحوامل من النساء وله نظائر كثيرة ولو لم يرد نظير لكنا نعلم ان ذلك جائز لما قدمناه من الدلائل وليس لاحد ان يقول ان الله تعالى وصف نبيه عم بانه يبين للناس ما نزل اليهم فلا يجوز

ان

ان يثبت لغيره وذلك ان هذا يسقط من وجهين احدهما انه ليس في وصف نبيه عم بانه يبين للناس ما يمنع من ان يبين هو ايضا بعض كلامه ببعض والثاني انه كما وصف النبي عم بذلك فقد وصف كتابه بانه تبيان لكل شيء فاذا جاز تخصيص الكتاب بالسنة وجب ان يخص بالكتاب ايضا فلا وجه يوجب كون السنة تبيانا للكتاب وتخصيصا له الا وهو بعينه يوجب كون الكتاب تبيانا له ومخصصا فاما تخصيص الكتاب بالسنة فلا خلاف فيه بين اهل العلم وقد وقع منه ايضا في مواضع كثيرة لان الله تعالى قال يوصيكم الله في اولادكم وقال للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وغير ذلك من آيات المواريث وخصصنا من ذلك القاتل والكافر بقول النبي عم لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين وغير ذلك فاما تخصيص بعض السنة ببعض ايضا جائز لمثل ما قدمناه من الادلة وقد وجد ايضا في مواضع لا تحصى كثيرة وفي الناس من انكر ذلك وقال ان النبي عم جعله مبينا فلا يجوز ان يكون قوله يحتاج الى بيان فاوجب فيه التعارض و ابطله وهذا خطاء لان حال السنة مع السنة حال الكتاب مع الكتاب وكونه عم مبينا يقتضي جواز ان يبين السنة كما يقتضي جواز ان يبين الكتاب وكما لم يمنع ذلك من ان يبين احكاما مبتداة فكذلك لا يمتنع من ان يبين سنة يحتاج الى ان يبينها بسنة اخرى واما تخصيص الكتاب بالاجماع فصحيح ايضا لمثل ما قدمناه من الادلة وقد وقع ايضا في مواضع كثيرة نحو اتفاقهم على ان العبد لا يرث فخص بذلك آية المواريث ونحو اجماعهم على ان العبد كالامة في تنصيف الحد فخص به قوله تعالى الزانية والزاني وغير ذلك واما تخصيص الكتاب بافعال النبي عم فصحيح ايضا لان الدليل قد دل على ان فعله كقوله في وجوب الرجوع اليه في معرفة الاحكام فاذا ورد الكتاب بتحريم اشياء ثم وجدناه عم فاعلا لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب ولذلك خص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة برجمه عم ماعزا وتخصيص قوله عم بفعله صحيح ايضا لمثل ما قلناه وسندل فيما بعد على ان فعله ليس بمقصور عليه وانه كقوله وصحة ذلك تقتضي جواز التخصيص به وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل في ذكر تخصيص العموم باخبار الآحاد اعلم ان من قال ان خبر الواحد لا يجوز العمل به فقوله خارج عن هذا الباب وانما الخلاف في ذلك ممن اوجب العمل به واختلف القائلون باخبار الآحاد في اثبات الاحكام في هذه المسئلة فمنهم من اجاز تخصيص العموم بها على الآحاد ما لم يمنع من ذلك مانع وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر عن الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيرهما ومنهم من يجوز تخصيصه بخبر الواحد اذا كان قد خص

لانه قد صار مجملا ومجازا او اذا دخله التخصيص لم يجز ان يخص بها وهو مذهب عيسى بن ابان ومنهم من قال اذا خص العموم بدليل متصل مثل الاستثناء وما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم به لان ذلك حقيقة على ما حكيناه فيما تقدم واذا خص بدليل منفصل جاز تخصيصه باخبار الاحاد لانه قد صار مجازا والذي اذهب اليه انه لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال سوا خص او لم يخص بدليل متصل او منفصل وكيف كان والذي يدل على ذلك ان عموم القران يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان يترك العلم للظن على حال فوجب لذلك ان لا يخص العموم به فان قيل اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد كان وجوب التخصيص معلوما وان كان نفس الخبر مظنونا ويجري ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب تنفيذ الحكم عند الشهادة وان كانت الشهادة غير معلومة وكذلك اذا ظن كون القبلة من جهة من الجهات وجب علينا التوجه اليها وان كان ذلك معلوما وان كان كون القبلة فيها مظنونا فما المنكر من ان يكون خبر الواحد مع العموم يجري هذا المجرى والجواب عن ذلك ان للسائل عن هذا السوال لا يخلو من ان يكون مخالفا لنا في الاصول او موافقا فان كان مخالفا فلا يصح له هذا السوال لانه تضمن قيام الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد ونحن قد افسدنا سائر ما يدعيه مخالفونا من الادلة على وجوب العمل بخبر الواحد فاذا فسد العمل بتلك الادلة فلا يمكن ان يدعي جواز التخصيص بها وقد مضى الكلام على ادلتهم مستوفى على انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد على غاية اقتراحهم لم يجز تخصيص العموم به لانه ليس ما دل على وجوب العمل بها يدل على جواز التخصيص كما ان ما دل على وجوب العمل بها لا يدل على وجوب النسخ بها بل احتاج ذلك الى دليل غير ذلك فكذلك التخصيص فلا فرق بينهما فان قالوا اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد فينبغي ان يكون خبر الواحد دليلا في كل موضع الا ان يمنع منه مانع والنسخ الذي ذكرتموه قد كان يجوز ان يقع بخبر الواحد الا انه منع الاجماع منه فبقي كونه دليلا فيما عدا النسخ قيل لهم خبر الواحد دليل شرعي وليس كالعموم يخص منه بعضه ويبقى ما عداه واذا ثبت ذلك كان الذي يدل على وجوب العمل به من الاجماع انما حاصل فيما طريقه العمل فحسب مما لا نص فيه في الكتاب فينبغي ان يحتاج في اثبات كونه دليلا في تخصيص العموم به الى دليل كما ان ثبوت كونه دليلا في باب وجوب النسخ به محتاج الى دليل فان قالوا الصحابة عملوا بخبر الواحد عملوا بها وان خص العموم قيل لهم هذا محض الدعوى ما الذي يدل عليها فانا لا نسلم ذلك فان ذكروا انهم خصوا اية المواريث بالخبر الذي روي عن القاتل لا يرث وكان خبرا واحدا وكذلك عملوا بخبر ابي هريرة في لا نكاح المراة على عمتها وخالتها وخصوا بذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ونظاير ذلك كثيرة قيل لهم انما تركوا

عموم

عموم اية الميراث بالخبر الذي تضمن ان القاتل لا يرث لانهم اجمعوا على صحته فلما اجمعوا على صحته وعلموه خصوا العموم به وليس ذلك موجودا في الاخبار التي لا يعلم صحتها واما نكاح المراة على عمتها وخالتها فعندنا يجوز على وجه فلا نخص العموم به ومن اجاز ذلك ايضا انما اجازه لان عنده انهم اجمعوا على صحة هذا الخبر فلما اجمعوا عليه دل ذلك على صحته وليس هذا موجودا في اخبار الاحاد التي لا يعلم صحتها على ان المعلوم من حال الصحابة انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القران واقتضت تخصيصه نحو ما روي عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا لقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القران لانه يخصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القران بل يقتضي القول به فدل ذلك على سقوط ما ذكرتموه و ذلك ان سقوط نفقة المبتوتة كفاطمة خاصة تخصيص القران لان عموم القران اقتضى النفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردوا خبرها وسماه عمر مع ذلك انه مخالف القران من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة وغيرها من النسا حكم واحد وكان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لادى عندهم الى دفع القران فلذلك ردوه قيل لهم هذا محض الدعوى ومن اين انهم علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد واحد الا بعموم القران ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان ذلك معلوما بغير عموم القران لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النسا ولا يحتاج ان يقول لا ندع كتاب ربنا لقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وذلك يسقط هذا السوال ثم يقال لهم اليس قد قبل اهل قبا خبر الواحد فيما طريقه النسخ بخبر الواحد وانتقلوا بذلك من القبلة التي كانوا عليها ولم يدل ذلك على جواز النسخ بخبر الواحد فان قالوا انما قبلوا ذلك لدليل دلهم على ذلك دون مجرد الخبر قيل لهم مثل ذلك في الاخبار التي تعلقوا بها فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل خلافه فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القران خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل به على من يجيز تخصيص العموم بالعقل فيقال له اذا جاز الانتقال عما يقتضي العقل خلافه بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من خالف ذلك واجازه عقلا وانما امتنع منه لفقد الدلالة عليه فهذا السوال ساقط عنه وانما ينبغي ان يتشاغل بان هاهنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو نفس المسالة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يقال في جواز النسخ به لان الانتقال عن موجب العقل من حظر الى اباحة او اباحة الى حظر بمعنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد

وهذا لا يقوله احد ولا جواب عن ذلك الا ما ذكرناه من ان يقول ذلك دليل على جواز ذلك لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج
الى دليل مفرد وفي الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن وهذا القول
باطل لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم وليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا على ذلك فكيف
يجوز ان يترك بما طريقه غلبة الظن ثم يقال لهم لا خلاف ان الخبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد
واذا ثبت ذلك فخبر الواحد اذا خص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بتضمنه وذلك من باب العمل والثاني
وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انه مخصوص وذلك لا يجوز لانه اقدام على ما لا يامن كونه جهلا فان قالوا انا نامن
كونه جهلا بما قام من الدليل على جواز قبوله فيما يخص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وبينا ان ذلك محض
الدعوى وصريح الاقتراح فاما من قال لا يجوز تخصيص العموم به الا اذا خص على حسب اختلافهم في ذلك من تخصيصه
بدليل متصل او منفصل او استثناء وغير ذلك ومتى خص بشيء من ذلك جاز تخصيصه فما دللنا به من المنع من
جواز تخصيصه بخبر الواحد يبطل هذا الفصل على انهم انما اجازوا تخصيصه بخبر الواحد اذا خص لانه يصير مجملا
ومجازا اما كونه مجازا فنحن نقول به ولا نسلم انه يصير مجملا فيما عداه بل ما عدا ما خص منه معلوم كما انه لو لم يخص
منه شيء كان الجميع معلوما وذلك يبطل ما قالوا فاما اذا كان السائل عن السوال الذي قدمناه من موافقينا
وسال ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز العمل بالاخبار التي تختص بنقلها الطائفة المحقة فالكلام عليهم
ايضا مثل ذلك بان يقال ما دل على عمل الطائفة المحقة بهذه الاخبار من اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بما يخص
القران ويحتاج في ثبوت ذلك الى دليل بل قد ورد عنهم عم ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث
فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوا به عرض الحائط على حسب
اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القران فان قالوا اليس قد عملت الطائفة باخبار
كثيرة طريقها الاحاد وعموم الكتاب بخلافها فهلا دل ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كل حال قيل لهم لا
نسلم ان الطائفة عملت باخبار احاد تقتضي تخصيص القران وعلى من ادعى ذلك ان يبينه على انا قد بينا ان الاخبار
الصادرة من جهتهم عم على ضربين احدهما ان يكون خبرا وليس هناك ما يخالفه ويكون فتيا الطائفة به
فما هذا حكمه يكون مجمعا على صحته ويجوز العمل به وتخصيص العموم به وان كان هناك ما يخالفه من الاخبار
فالعمل بما يطابق العموم ايضا اولى لانه يصير معلوما صحته مثل العموم وبينا ان ذلك وجه يرجح به احد
الخبرين على الاخر وان كان خبرا لا يعلم فتيا الطائفة اصلا فيه وهناك عموم يقتضي خلافه فالعمل بما يقتضي

العموم

العموم او الحمل ما قدمناه من الدلالة

فصل في ذكر تخصيص العموم بالقياس

اعلم ان الكلام في هذه المسالة قد
سقط عنا لانا لا نجيز العمل بالقياس لا ابتداء ولا فيما يخص العموم وانما الخلاف في ذلك بين من اثبت القياس
لان فيهم من اجاز تخصيص العموم به على كل حال اذا صح القياس بشروطه وهو مذهب اكثر الفقهاء وهو
مذهب الشافعي والمحكي عن ابي الحسن واليه ذهب ابو هاشم اخيرا ومنهم من ابى تخصيص العموم به على
كل حال وهو مذهب الجبائي وبه قال ابو هاشم اولا وقد قال به بعض الفقهاء ومنهم من قال يخص بالقياس
الجلي ولا يخص بالخفي وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال يخص بذلك اذا دخله التخصيص وسوغ
فيه الاجتهاد ولا يجوز تخصيصه اذا كان باقيا على عمومه والاقوى من هذه الاقوال اذا فرضنا الصحة
بالقياس قول ابي علي وهو انه لا يجوز تخصيص العموم به على كل حال والذي يدل على ذلك ان العموم دليل
يوجب العلم والقياس عند من قال به يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان ينتقل عما طريقه العلم الى ما
يقتضي غالب الظن فليس لهم ان يقولوا اذا ثبت ان القياس دليل كان تخصيص العموم به معلوما وذلك
انا قد بينا الجواب عن مثل هذا السوال في الباب الاول بان قلنا خبر الواحد دليل شرعي وكذلك نقول ان
القياس دليل شرعي فينبغي ان يثبت في الموضع الذي استعمله الصحابة وقررته الشريعة وانما يدعون
على زعمهم استعمال القياس فيما لا نص فيه من احكام الحوادث ولا يمكنهم ان يدعوا انهم استعملوه فيما
يخص العموم لان هذه الدعوى لا برهان عليها ودون ذلك خرط القتاد ويدل ايضا على ذلك ان النسخ قد
ثبت انه لا يجوز به فكذلك يجب ان يكون حكمه حكم التخصيص وليس لهم ان يقولوا انه كان يجوز النسخ با
لقياس غير انه منع منه الاجماع وذلك انهم متى ارتكبوا ذلك قيل لهم لا يجوز من الحكيم تعالى ان ينزل نصا
ويجعل القول به والعمل بمقتضاه موقوفا على اجتهادنا وانما يسوغ الاجتهاد في صرفه الى وجه دون وجه
فان قالوا هذا الذي ذكرتموه من الجواب عن هذا السوال يمكن ان يجعل فرقا بين النسخ وتخصيص العموم و
سقط بذلك اصل الدليل وذلك انهم ان جعلوا ذلك فرقا بين التخصيص والنسخ قيل لهم لا فرق
بين النسخ والتخصيص في المعنى لان التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم من الاعيان منه
والنسخ اخراج البعض دليل النص من الازمان منه فهما سواء في المعنى فما منع من احدهما منع من الاخر على
انه لا يمكن ان يجوز النسخ بالقياس الا من يقول بتخصيص العلة ومن لم يجز تخصيص العلة لا يمكنه ارتكابه
على حال وقد اجاب بعض اصحاب الشافعي عما الزمناهم بان النسخ انما لم يصح فيه لان كونه ناسخا للنص ينبئ

عن ان النص بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وضده فكان النسخ به يوجب النسخ بقياس فاسد وهذا
لا يجوز وهذا بعينه يمكن ان يقال في المنع من تخصيص العموم به لان العموم ايضا نص وما يؤدي الى تخصيصه
ينبئ عن ان ظاهره بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وكان التخصيص بقياس فاسد وهذا ما التخصيص يوجب
لا اصل فيه ويدل ايضا على ذلك ان القياس انما يسوغ مع عدم النص للاضطرار اليه وعموم الكتاب نص ينفي
عنه فلا يسوغ استعماله وخلافه حتى يخص به وليس لهم ان يقولوا انه اذا خص العموم به يكون
مستعملا فيما لا نص عليه لانه قد تبين به انه لم يرد ذلك بالعموم واذا لم يكن مرادا به فقد استعمل
القياس فيما لم يدخل تحت النص وذلك ان الذي قالوه غير صحيح لانه لو لم يستعمل ذلك القياس لكان بيانه
ما يتناوله داخلا تحت النص فيجب بطلانه به لانه قد استعمل فيما لولاه لدخل تحت النص فاذا قالوا
النص انما يتناوله ذلك لو لم يصح القياس فاما اذا صح ذلك القياس لم يدخل تحته فقد حصل ان القياس
اذا استعمل فيما يختص به العموم لا يكون مستعملا فيما تناوله قيل لهم ومن سلم ان القياس الذي يوجب
تخصيص العموم قياس صحيح وليس يعلم ان من قال بالمنع من تخصيص العموم به يقول ان بظاهر العموم احكم
بان كل قياس يؤدي الى تخصيصه قياس باطل ولو سلم ان ذلك قياس صحيح لكان قد سلمت المسألة
فعلم بجميع ذلك صحة ما نصرناه ويدل ايضا على صحة ما قدمناه خبر معاذ وان النبي عم لما بعثه الى اليمن
قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صم فقال له النبي عم فان لم تجد قال اجتهد رأيي فصوبه
رسول الله في ذلك وهذا يقتضي ان القياس انما يسوغ استعماله اذا لم يوجد في الكتاب ما يدل على
الحكم الذي يستعمل فيه فمتى وجد فيه بطل استعماله لم يصح واذا بطل استعماله لم يصح ان يخص به العموم
لان القياس الفاسد لا خلاف فانه لا يخص به العموم وليس لهم ان يقولوا ان المراد بذلك ان لم اجد في كتاب الله نصا
على المسألة اجتهد برأيي فاما اذا كان فيه عموم فانه لا يمتنع اجتهاد الرأي معه لانه اذا خص بالقياس
كان ما استعمل فيه القياس غير موجود في الكتاب وذلك ان هذا الذي ذكروه تخصيص للخبر لانه انما صوبه
في استعمال القياس اذا لم يكن الحكم موجودا في الكتاب والسنة وقد يكون الحكم ثابتا فيهما بنص معين
ويكون ايضا موجودا بان يكون داخلا في العموم فمن خص الخبر باحدهما احتاج الى الدلالة وفي الناس من استدل
على صحة ما ذهبنا اليه بان قال القياس فرع النص من عموم وغيره فمتى اعترض به عليه كان قد اعترض على
الاصل بفرعه وهذا لا يجوز وهذا غير صحيح لان لهم ان يقولوا ان اصل القياس هو الذي ثبت صحته به او ما

يحمل عليه الفرع من الاصول وكلاهما لا يجب الاعتراض بالقياس عليه وانما يجب ان يقاس ما دخل تحت اية محرمة
على ما دخل تحت اية محللة فيحلله ويخرجه من جملة ما يقتضي التحريم نحو قياس العقد في الارز في
التحريم ويخص به قوله احل الله البيع وفي ذلك سقوط الاستدلال بهذه الطريقة وقد استدل من خالف
ما اخترناه بان قال الذي دل على اثبات القياس دليل مقطوع عليه وهو اجماع الصحابة فصار العمل بما يقتضيه
معلوما وجوبه كما ان العمل بما يقتضيه العموم معلوما وجوبه فاذا تساويا في هذا الوجه جاز تخصيص
العموم به وهذا الذي ذكروه غير صحيح لانا اذا سلمنا اجماع الصحابة على صحة العمل بالقياس انما نسلمه
فيما لا نص فيه من الكتاب من عموم وغيره فاما اذا كان ما يدل عليه من الكتاب فلا نسلم انهم استعملوه
فيه ولا يمكنهم ان يثبتوا ان الصحابة استعملت القياس في تخصيص العموم واذا لم يثبت ذلك لم يجب من
حيث استعملوا القياس في موضع ان يجوزوا استعماله في كل موضع لانا قد بينا انه دليل شرعي ينبغي ان لا يتجاوز
به الموضع الذي ترد به الشريعة كما ان ثبوته في الموضع الذي ثبت لا يجوز ان يتجاوز به الى ان ينسخ به
به لانه لم يثبت ذلك فيه وكذلك القول في التخصيص ولا فرق بينهما على حال واستدلوا ايضا بان قالوا
قد ثبت ان القياس يعمل فيما يقتضي العقل خلافه وان كان دليل العقل يوجب العلم والقياس غلبة
الظن وكذلك العمل به فيما يخص الكتاب وان كان يوجب العلم يقال لهم هذا الدليل انما يمكن ان يستدل
به على من ابى تخصيص العموم بالقياس عقلا فيقال لهم اذا جاز العمل به فيما يقتضي العقل خلافه جاز
العمل به فيما يقتضي العموم خلافه فاما من جوز ذلك وانما امتنع من القول به لانه لم يثبت ورود
العبادة به فلا يمكن ان يعتمد على ذلك في هذا الباب بل يحتاج الى ان يستعمل الدلالة على ثبوت ما كان
جائزا لانه ليس كل ما كان جائزا في العقل ثبت العمل به على كل حال فعلم بذلك سقوط هذا الاستدلال وفي الناس
من اعترض هذا الدليل فقال انا لا نعلم بالقياس اذا اقتضى العقل خلافه بل انما نعمل به فيما يجوزه العقل
دون ما يقتضي قبحه او حسنه وهذا ليس بشيء لان غرض القوم بذلك ان العقل اذا كان يقتضي تحليل
شيء او تحريمه ثم ثبت بالقياس في الشرع تحريم ما كان مباحا او اباحة ما كان محظورا فقد عملوا بخلاف
ما كان يقتضيه العقل ولا يمكن ان يقال ان دليل العقل يقتضي اباحة شيء او حظره بشرط الا يرد الشرع
بخلافه والقياس اذا استعمل في خلافه تبين به ان العقل لم يقتض ما ادى القياس الى خلافه وليس
كذلك العموم لانه اقتضى تحريم الشيء مطلقا بلا شرط فيه فلو قبل القياس في خلافه لكان فيه اعتراض

به عليه وهذا لا يجوز لان لهم ان يقولوا الحال فيهما واحد لان دليل العقل يقتضي تحليل الابتداء ما لم يقتض دليل
شرعي تحريمه والعموم ايضا يقتضي ذلك ما لم يحصل دليل سمعي على خلافه فهما في هذا الباب من جهة المعنى سوا
وانما الخلاف بينهما ان العموم يدل على ما يدل عليه لفظا وليس كذلك دليل العقل وهذا لا يقتضي الفرق بينهما
من جهة المعنى فصل في تخصيص العموم باقاويل الصحابة وبالعادات وبقول الراوي اما القول اذا ظهر
بين الصحابة واتفقوا كلهم انه يخص العموم فلا خلاف بين اهل العلم انه يخص به العموم لان ذلك اجماع
وقد بينا ان الاجماع يخص به العموم فاما اذا ظهر القول ولم يعرف له مخالف فمن جعله اجماعا او في حكم الاجماع
خص به ايضا العموم ومن لم يجعله اجماعا من حيث جوز ان يكون الساكت لو استفتي لافتى بخلافه
اجرى ذلك مجرى القول المختلف فيه والقول المختلف فيه بين الصحابة اختلفوا في جواز تخصيص العموم
به فذهب ابو علي الى انه يجوز الاخذ بقول بعضهم وان خالفه غيره فيه قال لان بعضهم كان يرجع الى قول
بعض من غير حجاج وهو المحكي عن محمد بن الحسن لانه حكي عنه انه قال ما اجمعوا عليه واختلفوا فيه
جاز ان يقاس عليه ويتخذ اصلا فجعل اختلافهم كاجماعهم في انه اصل وقد حكي عن الشافعي في قديما
انه كان يقول ذلك ويرتب اقاويل الصحابة فيقدم الخلفاء ثم قول اقدمهم في العلم فعلى هذه الوجوه
لا يمتنعون من تخصيص الكتاب به لانه حجة كالقياس وخبر الواحد عندهم واما من قال ان قولهم ليس
بحجة فانه لا يخص العموم به وهو مذهب اكثر الفقهاء وقول الشافعي في الجديد لانه قدم القول بالعموم على
القول بقول الصحابي اذا اختلف فيه والصحيح عندنا من هذه الاقاويل انه لا يخص العموم الا بما كان اجماعا
موجبا للعلم او يكون قول من دل الدليل على عصمته فان ذلك يخص به العموم وما عدا ذلك لا يجوز
تخصيصه به وسنبين فيما بعد ان ما ادعوه اجماعا او في حكم الاجماع من القول الذي لا يعرف له مخالف
ليس باجماع ان شاء الله واما العادات فعلى ضربين ضرب منها هي من جهة المعنى الافعال فما هذا حكمه لا يخص
به العموم بل يجب على المخاطبين ان ينتقلوا عن تلك العادات لاجل العموم ويستدلوا به على تركها فكيف
يخص بها العموم والضرب الاخر ان تكون العادة جارية في استعمال لفظ العموم في بعض ما تناوله فما هذا
حكمه ينبغي ان يخص به العموم لانا قد بينا فيما تقدم ان الخطاب ينبغي ان يحمل على ما تعورف ويترك ما كان
موضوعا للدلالة بالعادة قد صار حقيقة فيما اعتيد وقد استوفينا ما يتعلق بذلك فيما مضى فاما
اذا روى الراوي الحديث العام ثم صرفه الى بعض ما يتناوله فمن الناس من قال يجب حمله على الخصوص لانه

اقاويل

اعرف

٦٤

اعرف بمراد الرسول من غيره لمزيته المشاهدة التي عندها تعرف المقاصد وهو المحكي عن بعض اصحاب ابي حنيفة لانه
كان يحمل ما رواه ابو هريرة من حين ولوغ الكلب على ان السبع ليس على الوجوب من حيث كان يذهب الى جواز
الاقتصار على ثلاث وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن ان التعلق بظاهر الخبر اولى ومنهم من قال انه
يجب ان ينظر فيه فان كان الراوي عدل عن ظاهر ما رواه وجب التمسك بما رواه من اللفظ وان كان قال
باحد محتمليه حملت عليه وهذا الذي يدل عليه ظاهر قول الشافعي واليه يذهب كثير من اصحابه لانه
حمل ما رواه ابن عمر في حديث الافتراق على الافتراق بالبدن لان ابن عمر حمله على ذلك وحمله قوله في حديث
الربا يدا بيد على ان المراد به الا يفترقا الا بعد التقابض من حيث حمله ابن عمر على ذلك ولم يصرف قوله عم
من بدل دينه فاقتلوه الى الرجال وان كان ابن عباس صرفه اليهم والذي يجب ان يعول عليه في ذلك ان الراوي
اذا روى الخبر العام وحمله على بعض ما تناوله وقال انه علم ذلك من قصد النبي عم ضرورة وجب حمله
على ما ذهب اليه لان وجوب حسن الظن به في نفس الخبر يوجب حسن الظن به في قوله انه علم ذلك ضرورة
من قصد الرسول عم وان كان ما ذهب اليه انما قاله بضرب من الاستدلال او بخبر اخر او قياس او غير ذلك
فينبغي ان يتمسك بظاهر الخبر ويترك ما ذهب اليه لانه يجوز ان يكون اخطا في جميع ذلك بشبهة
دخلت عليه ومتى لم يظهر لنا ما حمله عليه وهل فعل ذلك لانه علم ذلك من قصد الرسول ضرورة
او لوجه اخر من الاستدلال وجب التمسك بظاهر الخبر وان جاز ان تكون في الاصول ما لاجله حمله عليه
ومتى كان ما رواه مجملا وصرفه الى احد الوجهين فمن الناس من قال انه يجب حمله عليه لان حسن الظن به
يوجب ذلك الا ان يكون قد حصل من الرسول عم بيان بخلاف ذلك فيعتمد عليه ومنهم من قال ان الجميع
بمنزلة سواء في انه يجب التمسك بقول الرسول دون قول الراوي لانه لو عرف قصد الرسول ضرورة لرواه
ولازال عن نفسه ايهام مخالفة النبي عم وهذا هو اقوى في تخصيص الاجماع وتخصيص قول
الرسول عم الاجماع لا يخلو من ان يكون على فعل او على قول او على رضى بالشيء فان كان الاجماع فعلا
فالتخصيص لا يسوغ فيه كما لا يسوغ في افعال النبي عم وكذلك ان كان رضى بالشيء فان كان اجماعهم على القول
فان كان عاما نظر فيه فان اضطررنا الى قصدهم بذلك امتنع ايضا التخصيص فيه وان لم يضطر الى قصدهم
جاز التخصيص كما يجوز في عموم الكتاب وان كان ذلك القول خاصا فالتخصيص فيه لا يجوز وان كان في حكم العموم
من حيث كان حال غير المنصوص عليه حاله واما قول النبي عم اذا ورد عنه واقتضى تحريم اشياء على المكلفين

ومنهم من قال يخص العموم

ثم وجد فعلا لبعضها فمن الناس من قال انه مخصوص بذلك الا ان يدل دليل على خلافه فيخص به العموم لان الظاهر

منه ان حاله كحال غيره الا ان يدل على انه مخصوص به وهذا مذهب الشافعي ولذلك خص به نهيه عم عن استقبال

القبلة لغايط او بول بقعوده عم على اللبنتين مستقبل بيت المقدس ويقول انه عم قد علم بالدليل

مساواة امته له فيه كقول اخر عام في جواز تخصيص العلم القول الاول به والاول يحكى عن بعض اصحاب فيصير

الشافعي وانه حمل ما روي من تزويج ميمونة وهو محرم على انه مخصوص به وانه لا يعترض على نهيه عن

نكاح المحرم وهو الذي حكاه ابو عبد الله عن ابي الحسن لانه حمل ما روي عن النبي عم من كشف فخذه بحجة

بعض اصحابه وما روي انه استقبل بيت المقدس على انه مخصوص به فلم يخص قوله به وحمل على ذلك بان

قال ان فعله عم لا يتعداه الا بدليل ولا يجوز ان يعترض به على القول الذي يقتضي تعديته الينا والصحيح

هو الاول لان الدلالة قد دلت على ان حكمنا وحكمه في فعله واحد على بينه فيما بعد فاذا فعل شيئا صار كانه

قال لنا هو مباح وقد علمنا انه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به فكذلك يخص بفعله لانه وقع هذا

الموقع في ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه اختلف الفقهاء في ذلك فمنهم من قال

انه يجب قصره عليه والى ذلك ذهب طايفة من اصحاب الشافعي محتملا له ولغيره وذهب الباقون الى ان

الواجب حمل الكلام على ظاهره دون السبب اذا امكن ذلك فيه وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي

ومذهب ابي الحسن وقالوا انه اذا لم يمكن حمله على الظاهر ولم يفد الا اذا علق به قصر عليه والذي يذهب

اليه ان كلامه عم لا يخلو من ان يكون مطابقا للسبب من غير زيادة عليه او يكون اعم منه فان كان مطابقا

له من غير زيادة فلا خلاف انه يجب حمله عليه ومتى كان اعم منه وجب حمله على الظاهر ولا يقصر على

سببه وهو على ضربين احدهما يكون اعم منه في الحكم الذي يسئل عنه نحو ما روي عنه عم انه سئل

عمن ابتاع عبدا فاستغله ثم وجد به عيبا فقال عم الخراج بالضمان وذلك يتناوله ويتناول كل بيع و

كل مضمون ومنه يكون عاما في ذلك الحكم وفي حكم اخر لم يسئل عنه نحو ما روي عنه عم انه سئل عن

ماء البحر ايتوضا به فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب بما يقتضي جواز التوضؤ به وما يقتضي

جواز بيان الاحكام من الشرب وازالة النجاسة وغير ذلك فاما اذا كان كلامه متى لم يعلق بالسبب

لم يفد وجب تعلقه به على كل حال وذلك نحو ما روي عنه عم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا

يبس فقيل له نعم فقال فلا اذا فاما اذا سئل عن اشياء فلا يخلو ان يكون الوقت وقت الحاجة اولا

يكون

٦١

١

يكون كذلك فان كان وقت الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال وان كان قد تقدم منه بيان لم

يمكن الوصول اليه لان الوقت وقت الحاجة فلا يسوغ منه عم الا ان يبين له الجواب عما سئل عنه الا ترى ان

المستفتي اذا استفتى عن شيء مست الحاجة اليه لم يسغ الا ان يفتي فيه فالنبي عم بذلك اولى واذا لم يكن

الوقت وقت الحاجة فلا يخلو السايل من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك فان كان ممن يمكنه

الوصول الى ذلك وقد تقدم منه عم بيان لذلك جاز الا يجيب ويحيله الى ما تقدم من البيان وكذلك

قال عم لعمر لما سأله عن الكلالة فيكفيك فقال تكفيك اية الصيف وقال له ايضا وقد ساله عن القبلة للصايم نعم

فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اذا فنبهه على الجواب وان كان

السايل عاميا يجوز ايضا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في حكم المجيب في ذلك نحو قوله عم للسايل توضا كما

امرك الله فاحاله على الاية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجوه منها ما ذكره ابو عبد الله البصري

وهو ان كلامه عم هو الدلالة على الحكم فيجب ان نعتبر صفته في الدلالة دون صفة غيره فاذا كان عاما

دل على حسب دلالة العموم وكذلك ان كان خاصا كما انه نعتبر صفته في كونه امرا ونهيا واباحة و

منها ان العموم ان العموم لو انفرد عن السبب لوجب حمله على عمومه فكذلك اذا خرج عن السبب لان ذلك

ممكن فيه لان السبب لم يؤثر فيه لانه ليس بينا في السبب بانه عم الحكم غيره كما بينا في بيانه لحكمه

فيجب حمله على جميعه ومنها انه لو ابتدا عم النهي والسبب حاصل فخاطب بالعموم ولما سئل عنه

لوجب حمله عليه فكذلك اذا سئل مثل ان قصده عم في الحالين لم يختلف وان كان مبتديا بالحكم

في احدهما ومجيبا في الاخر وعلى ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى في اية اللعان وان خرجت على سبب هلال

ابن امية العجلاني على كل رام زوجته واية القذف وردت فيمن تكلم في عايشة وحملت على الجميع

فكذلك اية الظهار وردت في مسلم بن صخر وحملت على ظاهره وهذا بين وانما حملناه على السبب

اذا لم يفد بنفسه لان الضرورة اوجبت ذلك فليس يجب حمل ما استقل بنفسه من الجواب على ما لا

يستقل بنفسه لمفارقته في علته فاما تعلقهم بانه لو لم يرد السبب لم يكن ليؤخر الخطاب الى وقت

حدوثه فلما اخره الى ذلك الوقت ولا يمنع علم انه المراد به فغير لانه لا يمتنع ان يكون اصلاح في تاخيره

الى ذلك الوقت ولا يمنع ذلك من بيان حكم غير السبب معه ولو وجب ذلك لوجب حمل الكلام على عين

السايل وعلى ذلك الوقت والمكان لهذه العلة وذلك ظاهر الفساد وقولهم ان من حق الجواب ان يطابق

السوال وان ذلك يوجب حمل الكلام على السبب تغلط لان من حق الكلام الجواب ان ينتظر به بيان ما سئل عنه
وانه لا يقتضى غيره غلط لان فيه اخراجه من كونه جوابا فاما اذا اقتضى بيان حكمه وحكم غيره فقد
حصل جوابا له وزاد عليه ولا يمنع هذه الزيادة من كونه جوابا لما لو بين حكمه فقط لكان جوابا لانه
فى الحالين حصل به بيان السوال وهذه جملة كافية فى هذا الباب   فى ذكر ما الحق به بالعموم
وليس منه وما اخرج منه وهو منه الافعال لا يصح ادعا العموم فيها لانها لا تقع الا على وجه واحد
فينبغى ان يراعى الوجه الذى وقع عليه الفعل فان علم صح التعلق به وجرى ذلك مجرى النص
على عين واحدة وان لم يعلم الوجه الحق بالمجمل واذا ثبت ذلك فلا يصح ان يتعلق بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم
قضى بالشاهد واليمين وقضى ان الخراج بالضمان لان ذلك حكاية فعل ومن الناس من فرق وقال اذا
روى انه قضى بكذا وكذا لا يصح التعليق به لانه يبنى على الفعل واذا روى انه قضى ان كذا وكذا فيه كذا
وكذا صح التعلق به لانه ينبئ انه قال ذلك ومن الناس من سوى بين اللفظين وقال لا فرق بينهما
فى انه لا يصح التعلق به وقال لا يمتنع ان يقال فى القضاء الذى هو الحكم فى القضية المقضى فيها هذا القول والاولى
عندى ان يكون بينهما فرق لانه اذا قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين فهم منه حكاية فعل لا غير
وليس كذلك اذا روى انه قضى ان الخراج بالضمان وان الشفعة للجار لانه يسبق الى الفهم انه قال ذلك قولا
لا فعلا الا انه وان كان كذلك لا يقتضى صحة التعلق به لانه لا يعلم انه قال ذلك بقول يقتضى العموم او
بقول يقتضى الخصوص ويفيد الحكم فى تلك العين واذا كان كذلك صار مثل الاول فى انه ينبغى ان يلحق
بالمجمل واذا ثبت هذه الجملة فلا يصح التعلق بما روى انه قضى بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان
لما قلناه الا ان يدل دليل على الحاق غيره به وعلى هذا لا يصح لاصحاب مالك ان يحتجوا فيمن افطر فى شهر
رمضان باى وجه كان فعليه الكفارة بما روى ان رجلا افطر فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكفارة لان الرجل انما
سال عن حكاية فعل ولم يسال عن حكم من افطر على الاطلاق فقال عليه السلام فعليه الكفارة لانه لو كان كذلك
لكان يصح التعلق به ولكان يجرى مجرى ان يقول من افطر فعليه الكفارة فاذا قال ذلك للعموم فى كل ما
يفطر به وكذلك لا يصح التعلق بما روى عنه عليه السلام انه جمع بين الصلاتين فى السفر فى جواز الجمع لان ذلك
حكاية فعل ولمن خالف فى ذلك ان يحمله على جمع مخصوص فى بعض الاسفار او على انه جمع بينهما بعرفة فلا يصح
ادعا العموم فيه فاما اذا روى انه كان يجمع بين الصلاتين فى السفر فيصح التعلق به لان ذلك يفيد تكرار

فيحكم

ذلك

ذلك فى حال السفر وان ذلك عادته فلما من ضعف هذا الوجه بان قال انما يفيد لفظه كان انه فعل ذلك فيما مضى
ولا يفيد التكرار فلا يصح التعلق به فغير صحيح لانه وان افاد الاخبار عما مضى فانه يفيد تكرار الفعل مع ذلك الا
الا ترى ان القايل اذا قال كان فلان القاضى يحكم بالشاهد واليمين لا يفهم من ذلك الا انه كان من عادته فى جميع
الاحكام وكذلك اذا قال كان ابو حنيفة يقول بتحليل النبيذ وكان الشافعى يقول بتحريمه لم يفهم من ذلك
الا ان ذلك كان من عادتهما وقولهما فى جميع الاحوال ولا يسبق الى قلب احد انهما قالا ذلك دفعة واحدة وانها كانت
فيما مضى فعلم بذلك ان الاولى ما ذكرناه فاما اذا سئل الرسول عليه السلام عن امر فاجاب عنه يحتاج ان ينظر فيه فان
كان عاما حمل على عمومه كما بيناه وان كان يفيد الحكم فيما سئل عنه نظر فيما سئل عنه فان كان واقعا على
وجه واحد فالجواب بحسبه وان كان ذلك غير معلوم من حاله كان الجواب فى حكم العموم وذلك نحو ان يسئل
عليه السلام عن رجل وافطر فى رمضان عليه الكفارة اولى ولا يعلم بماذا افطر فيجيب بايجاب الكفارة صار
كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة على كل مفطر ومتى كان المعلوم
للرسول صلى الله عليه وسلم انه افطر بوجه واحد وكان سواله ينبئ عن ذلك لفظا او معنى فجوابه عليه السلام مصروف اليه ولا يتعدى
به الى غيره الا بدليل وعلى هذا اذا سئل عليه السلام عمن زنى فامر برجمه كان قوله وان لم يكن عاما فى اللفظ فهو فى
حكم العموم فى انه يقتضى رجم كل زان وقد الحق قوم بهذا الباب اثباته عليه السلام الحكم فى عين وتعليله له بعلة
تقتضى التعدية الى غيره نحو قوله عليه السلام فى الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات وقالوا هذا وان لم يمكن
ان يدعى فيه العموم فهو فى حكمه فى ان ذلك الحكم يتعلق بكل ما فيه تلك العلة حتى يصير بمنزلة تعليق الحكم
بالتسمية جميعه وهذا انما يمكن ان يعتبره من قال بالقياس فلما على مذهبنا فى نفى القياس من منع من ذلك
وقال ان النبى عليه السلام لو نص على العلة فى شيء بعينه لم يجب الحاق غيره به الا بعد اثبات التعبد بالقياس فاما قبل
العبادة فلا يصح ذلك فيه ولذلك لو قال حرمت السكر لانه حلو لم يجب ان يحكم بتحريم كل حلو الا بعد العبادة
بالقياس فكذلك ينبغى ان يكون قوله فيما ذكرناه فاما ما روى عنه عليه السلام من قوله الزعيم غارم فانه عام لان
فيه الالف واللام المقتضيين للاستغراق على ما بيناه وليس الا فيه على ما ظن بعضهم من انه تفيد العموم
من جهة الدليل لانه دل على ان غرمه انما كان لاجل كونه زعيما فيكون عاما فى الحكم وان لم يكن عاما فى اللفظ
لانا قد بينا ان ذلك يفيد الاستغراق وكذلك القول فى الاسماء المشتقة التى دخل عليها الالف واللام نحو قوله
السارق والسارقة والزانية والزانى كل ذلك يفيد الاستغراق على ما بيناه لفظا ولم يفد ذلك تعليلا على

فلا يمكن اعتماد ذلك اصلا الا فيمن قال بالقياس م

ماذهب اليه قوم واذا روى عنه عم انه سهى فسجد بان نعلم ان سجوده كان لاجل السهو كان ذلك جاريا مجرى قوله من سهى فليسجد لما دل الدليل على ان حكم غيره حكمه في الشرعيات ويلحق بهذا الباب فحوى الخطاب في انهما يفيدان العموم من جهة المعنى وان لم يفيدا ذلك لفظا الا ترى ان قوله تعم ولا تقل لهما اف يجري مجرى قوله ولا تؤذهما وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا يفهم منه انهم لا يظلمون القناطير فهو وان لم يفد ذلك لفظا فقد افاد ذلك معنى على ابلغ الوجوه وكذلك اذا قال في سائمة الغنم زكوة افاد ان المعلوفة لا زكوة فيها على ما نبينه فيما بعد وجرى ذلك مجرى قوله لا زكوة في العاملة ومن قال ان تعليق الحكم من تحليل او تحريم اذا علق بالاعيان اقتضيا العموم في المعنى وان لم يكن عاما من جهة اللفظ فنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذه الجملة كافية في هذا الباب ان شاء الله

في ذكر غاية ما يخص العموم اليها

يجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد ولا فرق في ذلك بين الفاظ الجموع وبين لفظة من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه وفي الناس من قال يجوز ان يخص الى ان يبقى ثلثة ثم لا يجوز دخول التخصيص فيه نحو قوله اقتلوا المشركين لا يجوز ان يريد اقل من ثلثة وفصل بين ذلك وبين من فاجاز تخصيص لفظة من الى ان يبقى منها واحد والذي يدل على ما اخترناه انا قد دللنا على ان لفظ العموم متى استعمل في غير الاستغراق كان مجازا واذا كان مجازا فلا فرق بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو الاكثر منه يبين ذلك انه لما جاز ذلك في لفظة من كان يجوز ذلك في الفاظ الجمع مثله سواء وقد لجا احدهما المخالف فينبغي ان يكون حكم الاخر مثله على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثة واكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنون وهو واحد وقال الشاعر انا وما اعنى سواى انى فعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد كما روي عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع ابن شور مع الف رجل قد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف لما اعتقد انه يسد مسد الالف في الحرب وهذا واضح

في ذكر ما يخص في الحقيقة وما يخص في المعنى وما لا يجوز دخول التخصيص فيه

الادلة على ثلثة اضرب منها ما هو عام من جهة اللفظ ومنها ما هو عام من جهة المعنى ومنها ما ليس بعام لا لفظا ولا معنى فاما ما هو عام لفظا فالتخصيص يجوز ان يدخله بجميع الادلة التي ذكرناها التي

يخص

يخص بها العموم وذلك لا خلاف فيه فاما ما هو عام من جهة المعنى فعلى ضربين احدهما قياس والاخر استدلال فاما القياس فعندنا انه ليس بدليل اصلا ومن قال انه دليل واجاز تخصيص العلة جوز تخصيصه ومن لم يجز تخصيص العلة لم يجز ذلك فاما الاستدلال فنحو دليل الخطاب وفحوى الخطاب ونحو ان ينص النبي عم على حكم في عين ثم علم بالدليل ان حكم غيره حكمه فان التخصيص في جميع ذلك يجوز في المعنى وان لم يسم ذلك تخصيصا ومثل ذلك استدلالنا بجواز وطي ام الولد على ان الملك باق وان كان الملك باقيا وجب ان يتبعه جميع احكامه الا ما يخصه الدليل وغير ذلك من المسائل واما ما لا يدخل التخصيص اصلا لانه ليس بعام لا لفظا ولا معنى فنحو ان ينص عم على عين واحدة او يقدم على فعل واحد ويخص ذلك العين بذلك الحكم فان معنى التخصيص لا يسوغ فيه وذلك نحو تخصيصه عم ابا بردة بجواز اضحيته وما شاكله فاذا ثبتت هذه الجملة فمتى ورد عام لفظا جاز تخصيصه لفظا بالادلة التي قدمناها وما ليس بعام فان كان المحتج به يحتج باللفظ منع من التعلق به وان احتج به في المعنى جاز ان يعترض عليه بجميع ما يخص به العموم وان لم يسم ذلك مخصصا وما كان خاصا بعين واحدة لا يتعداها فالتخصيص في المعنى واللفظ لا يصح فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب

في ان الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب ان يحكم ان ذلك هو المراد بالعموم لا غير

اذا ورد لفظ عام وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه لا يجب ان يحمل اللفظ العام على ما تعلق ذلك الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه وان ذكر بعده شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان ذلك عام في الطلاق وللمطلقات ثم قال بعد ذلك لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وذلك تخصيص الرجعي ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليه ومثل قوله ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال بعد ذلك الا ان يعفون الى ان كان اول الاية عاما في جميع النساء وان كان جواز العفو مخصوصا بمن يملك امره منهن ويصح عفوهن دون من لا يصح ذلك منه ولم يجوز تخصيص اول الاية بهن بل كان عاما في ساير النسا وكذلك اذا ذكر جملة عامة وعطف عليها جملة خاصة لا يجب من ذلك حمل الاولة عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها والثانية على خصوصها وذلك نحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال بعد ذلك على ما فعل ذلك وبعولتهن احق بردهن في ذلك وذلك يختص الرجعيات ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليه بل كان عاما فيهن وفي غيرهن ممن لا يملك مراجعتهن ومثل

قوله تعم واللاتي يئسن من المحيض من نسائكم كان ذلك عاما في جميعهن ثم قال واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليهن ولذلك نظاير كثيرة والذي ينبغي ان يحصل في هذا
الباب انه اذا ورد لفظ عام ثم وصف بصفة او شرط بشرط وعلم انه لا يصح ذلك الشرط ولا تلك الصفة
في جميع ما تناوله اللفظ العام وجب حمل اللفظ العام عليه اذا كان الشرط والصفة متعلقين بجميع اللفظ
فان كان الشرط والصفة متعلقين ببعض ما تناوله اللفظ العام لم يجب ذلك وكان حكمه ما قدمناه
في اول الباب فاما اذا كان الكلام في جميع جملتين قد عطفت احديهما على الاخرى فينبغي ان ينظر في
الجملة الثانية فلا يخلو ان يكون متناولا بمثل ما تناوله الجملة الاولى او لا تكون كذلك فان كانت
متناوله لمثل ما تناولته الاولى فلا يخلو ان تكون موافقة له او مخالفة فان كانت موافقة له في الحكم
فان ذلك تكون تاكيدا ويجب حملها على مثل ما حملت عليه الجملة الاولى وان كانت الجملة الثانية متناولة لمثل ما تناوله
الاولى وكانت مخالفة لها في الحكم فلا تعلق لها بالجملة الاولى وكانت كاية اخرى يجب حملها على ظاهرها
وان كانت متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت مضادة لها في الحكم فذلك لا يجوز وقوعه من الحكيم
تعم لانه يؤدي الى التناقض والبداء وهما منفيان عنه تعم فنظير الجملة المؤكدة ان يقول اقتلوا المشركين
ثم يعطف على ذلك فيقول واقتلوا الكفار ونظير الجملة المخالفة ان يقول اقتلوا المشركين وخذوا غنايمهم
واسبوا ذراريهم وما يجري مجرى ذلك ونظير المتضادة نحو ان يقول اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
الكفار فان ذلك ينفي ما ثبت بالجملة الاولى وذلك لا يجوز على الحكيم تعم واذا كانت الجملة الثانية اخص من
الجملة الاولى واعمها فان كانت تقتضي مثل حكم الاولى كانت تاكيدا او ذكر التفخيم ما ذكر في الاولى
وعلى ذلك يحمل قوله تعم من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وكذلك قوله فيهما فاكهة ونخل
ورمان فان ذلك اما ان يحمل على التاكيد او على تفخيم ساير ما افرد بالذكر وعندنا من قال بدليل الخطاب
من اصحاب الشافعي وغيرهم ان افراد بعض ما تناوله لفظ العموم بالحكم يدل على انه اراد بالعموم الخصوص وعلى
هذا حمل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره
على ان المتعة تجب لغير المدخول بها اذا لم يسم لها مهرا ومن خالفه قال تجب المتعة لكل مطلقة وسنذكر
ما عندنا في دليل الخطاب فيما بعد ان شاء الله الا قرب على مذهب من يقول بدليل الخطاب ان يقال ان الاية
تغير مجملة وتفتقر الى البيان لانه ليس بان يقال ان العموم في الاولى يمنع من الخطاب في الثانية باولى من دليل

ان يقال

ان يقال ان دليل الخطاب في الثانية يمنع من حمل الاولى على العموم واذا استوى القولان وجب ان يقف ذلك
على البيان ويكون مجملا على ما بيناه وان كانت الجملة الثانية مخالفة للاولى في الحكم كانت كاية اخرى لا تعلق
لها بالجملة الاولى على ما بيناه في الجملتين المتماثلتين في العموم وان كانت ضد الجملة الاولى فان كانت
الجملة الاولى اعم والثانية اخص دل ذلك على انه اراد بالجملة الاولى ما عدا ما ذكر في الجملة الثانية وان
كانت الجملة الثانية اعم دل ذلك على انه اراد بالثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ونظير الاولى ان
يقول اقتلوا المشركين كافة ويقول بعده لا تقتلوا اليهود والنصارى فان ذلك يفيد انه اراد بلفظة
المشركين ما عدا اليهود والنصارى والا كانت مناقضا وبدا وذلك لا يجوز ونظير الثاني ان يقول اولا
لا تقتلوا اليهود والنصارى ثم يقول بعده اقتلوا المشركين فان ذلك يدل على انه اراد بلفظة المشركين
الثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ولولا ذلك لادى الى ما قدمناه وابطلناه وليس لاحد ان يقول
هلا حملتم الثانية على انها ناسخة لان من شان النسخ ان يتاخر عن حال الخطاب على ما بيناه
وانما ذلك من ادلة التخصيص الذي يجب مقارنتها للخطاب على ما تقدم القول فيه فعلى هذا ينبغي
ان تجرى كل ما يرد من هذا الباب ... جواز تخصيص الاخبار وانها تجري مجرى الاوامر في ذلك
الصحيح انه يجوز تخصيص الاخبار سوا كان معناها معنى الامر او لم يكن كذلك كما يجوز تخصيص الاوامر
وفي الفقها من قال ان ذلك لا يجوز كما لا يجوز نسخ الاخبار واكثر الفقها والمتكلمين على المذهب الاول
والذي يدل على ذلك ان التخصيص هو ما دل على مراد المخاطب بالعموم وذلك لا يمتنع في الاخبار كما لا
يمتنع في الاوامر فانه لا يمتنع ان يريد المخاطب باللفظة العام بعض ما وضع له كما لا يمتنع ان يامر باللفظ
العام ويريد بعض ما تناوله فالامران سواء فاما ثبوت ذلك فاكثر من ان يحصى نحو
الاخبار المتضمنة للوعيد فانها خاصة وكذلك ايات الوعد عند بعضهم وقوله تعم والله على
كل شيء قدير وقد علمنا انه لا يقدر على ذات نفسه ولا مقدورات غيره وكذلك قوله واوتيت
من كل شيء وقد علمنا انها اوتيت اشيا كثيرة وذلك اكثر من ان يحصى على انا قد بينا ان الامر والنهي
في معنى الخبر فلا فرق بين ان يامر بالشيء فانا نعلم وجوبه وبين ان يخبرنا بان له صفة الوجوب فانا
انا نعلم مثل ما علمناه بلفظ الامر وقد روي عن النبي انه امتنع دخول بيت فيه تصاوير وقال
ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير ثم رخص ذلك بان دخل بيتا فيه تصاوير توطا واما حملهم ذلك

على النسخ فالصحيح ان النسخ يجوز ان يدخل في الاخبار ونحن نبين ذلك في باب الناسخ والمنسوخ فبطل بذلك
تعلقهم به فى ذكر بناء الخاص على العام وحكم العمومين اذا تعارضا اعلم انه اذا ورد عام يتناول اثبات
حكم وورد خاص لا يتناوله فنفى ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام فلم نعرف تاريخهما فان كان احدهما سابقا
للاخر كان المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا وسواء كان المتقدم عاما في ان الخاص الذي يجي بعده ويتاخر
عنه يكون ناسخا له لان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد وكذلك لو كان
المتقدم خاصا والمتاخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه اريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص
وهذا الخلاف فيه بين اهل العلم ومتى لم يعلم تاريخهما فالصحيح انه ينبغي ان يبنى العام على الخاص
ويجمع بينهما وهو مذهب الشافعي واصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة وفي الناس من قال اذا
عدم التاريخ فالواجب ان يرجع في الاخذ باحدهما الى دليل ويجريهما مجرى عامين تعارضا وهو مذهب عيسى بن
ابان وابي الحسن الكرخي والذي يدل على صحة المذهب الاول ان من حق من ثبتت حكمته الا يلغي كلامه اذا
امكن حمله على وجه يفيد واذا صح ذلك فان اوجبنا استعمال العام لادى الى الغاء الخاص ومتى استعملنا الخاص لم يجب
بموجب اطراح العام بل يوجب حمله على ما يصح ان يريده الحكيم فوجب بهذه الجملة بناء العام على الخاص ونظير
ذلك ما روي عنه انه قال في الرقة ربع العشر فكان هذا عاما في قليله وكثيره ثم قال ليس فيما دون
الخمس اواق من الورق صدقة فاوجب هذا ان ما نقص عن خمسة اواق ليس فيه صدقة وهو اخص من الاول
فلو عملنا بموجب الخبر الاول لاحتجنا الى اسقاط الخبر الاخير ومتى استعملنا الاخير امكننا استعمال الاول
على ما يطابقه فان قيل هلا حكمتم فيهما بالتعارض كالعمومين لان ما تناوله الخاص قد تناوله الخبر العام
وانما زاد عليه العام بتناوله شيئا اخر لم يتناوله الخاص فحكم خبر اخر فوجب ان يعارض ذلك لما تناوله
الخاص ويقف العمل على احدهما على الدليل قيل هذا لا يجوز لانه يؤدي الى ابطال احد الخبرين مع صحة حمله
على وجه ممكن وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن الجمع بينهما على وجه فاما قولهم ان ما
تناوله العام في حكم الخبرين يتناول احدهما مثل ما تناوله الخبر الخاص والاخر تناول ما زاد على ذلك وانه
ينبغي ان يحكم بالتعارض فيهما فليس بصحيح لان العام اذا كان جملة واحدة صح فيه من صرفه الى ان المراد
به بعضه ما لا يصح فيه اذا كان خبرين لانه اذا كان خبرين فمتى قيل ان المراد ما تناوله احدهما ادى ذلك الى ابطال
ما تناوله الخبر الاخر وذلك لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه في بناء العام على الخاص وفارق حاله حال الخبرين

فكان الزائد على ذلك في حكم خبر اخر وما تناوله العام مما خص الخبر الخاص

الذين

الذين يتناولان ما تناوله العام فان قيل هلا حملتم احدهما على انه ناسخ للاخر ويكونون قد استعملتم الخبرين
على وجه الحقيقة ويكون ذلك اولى من بناء العام على الخاص لان استعمال العام في الخاص يكون مجازا قيل
انما يمكن حمل ذلك على النسخ اذا علمنا تاريخهما وان احدهما متقدم والاخر متاخر فيحمل ذلك على النسخ فاما مع
عدم التاريخ فلا يمكن ذلك حمل فيه ويدل على ذلك ايضا ان على مذهب الخصم لو ثبت بالقياس اخراج بعض ما
يتناوله العام من عمومه وجب ان يخرج منه وخص به العموم فالخبر الخاص اذا وجب اخراج بعض ما تناوله العام
بذلك اولى لان السنة اقوى من القياس عنده ويدل على ذلك ان العام والخاص لو وردا معا لعلمنا ان المراد بالعام
ما عدا ما تناوله الخاص لان ذلك دليل التخصيص فاذا وردا مفترقين ولا دليل يدل على تقدم احدهما وتاخر
الاخر كانا في حكم ما وردا في وقت واحد ويجري مجرى الغرقى في انه وان جاز تقدم احدهما للاخر فمتى عدم
التاريخ في ذلك حكم بانهم كانوا ماتوا في حالة واحدة على مذهب الخصم واستدل بعض من نصر ما اخترناه بان قال
ما تناوله الخاص مقطوع به وما تناوله العام مشكوك فيه فلا ينبغي ان يزال اليقين بالشك وهذا انما يمكن
ان يعتمده من قال ان العموم ليس له صيغة تفيد الاستغراق فاما على ما ثبت عليه من ان له صيغة تفيد
ذلك فلا يمكن لان ما تناوله العام عندنا مقطوع به مثل ما تناوله الخاص فلا فرق بينهما على حال وقد استدل
بوجوه اخر ضعيفة وما ذكرناه اقوى ما يستدل به فاما المخالف لذلك فانما عول في ذلك على ان قال انما تضمنه
الخاص العام في حكم ما تضمنه خبران احدهما العام تضمنه الخاص والاخر تضمن غيره فكانه ما تضمنه الخاص
معارضا له وقد اوردنا في دليلنا ما هو جواب عنه فاغنى عن الاعادة وقد تعلق كل فريق منهما بوجوه
مواضع من العام والخاص بني احدهما على الاخر وحكم فيهما بالتعارض لا يمكن ان يقول عليه لان لمن يخالفه
ان يقول انما حكمت بذلك لدليل دل عليه لولا الدليل لما قلت به وينبغي ان يكون المعتمد ما قلناه من الادلة
وفيه كفاية ان شاء الله فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من ان يكون طريق اثباتهما العلم او لا يكون
كذلك فان كان طريق اثباتهما العلم فيصح وقوعهما من حكيم على وجه ولا يصح على اخر فما يصح وقوعه منه
فوجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ وان احدهما متقدم والاخر متاخر فيحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم
منسوخ والثاني ان يمكن الجمع بينهما على وجه من التاويل والثالث ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه
الوجوه التي يصح ان يقع العمومان المعلومان عليه من الحكيم ومتى خلا من ذلك بان يعدم التاريخ ولا يصح
الجمع بينهما لتضادهما علم انه لم يرد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه يؤدي الى ان يدل الدليل على

خلاف ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز على حال فاما اذا عارض كل واحد من العمومين صاحبه من وجه و لا يعارضه من وجه نحو قوله تعم او ما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا بين الاختين لان احدهما يقتضي تحليل الجمع بين الاختين والاخر يقتضي حظره ويصح ان يكون المراد باية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل ان يراد باية المماليك ما عدا الاختين فقد استويا في التعارض وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله وجب الرجوع في العمل باحدهما الى دليل وكذلك روي عن امير المؤمنين عم انه قال احلتهما اية وحرمتهما اخرى واذا نهى عنهما نفسي وولدي فاخبر ان ظاهرهما يقتضي التعارض وانه عمل باحدهما العلمه بذلك وان العمل به هو الواجب وروي عن عثمان انه وقف في ذلك وقال احلتهما وحرمتهما اخرى وحكي انه رجح تحريمهما فاما اذا كان طريق اثباتهما الاحاد فانه يرجع في العمل باحدهما الى الترجيح وقد قدمنا ما يرجح به احد الخبرين على الاخر بما يرجع الى اسناده او متنه فاغنى عن الاعادة مثال ذلك ما روي عن النبي صلعم انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ونهى عن الصلوة في الاوقات المخصوصة وكذلك روي عنه عم انه قال من بدل دينه فاقتلوه وكان ذلك عاما في النساء والرجال والصبيان ثم نهى عن قتل النساء والولدان والطريقة في الكلام على ذلك ما قدمناه من الوقف والرجوع في العمل باحدهما الى دليل ومن الناس من رجح العمل باحد هذين الخبرين دون الاخر بانه خرج على سبب فاذا عارضه الاخر وجب ان يقتصر ذلك على سببه ولا يعدا ذلك لان الاخر يمنع منه ولنا في عين هذه المسئلة نظر وليس ذلك بمانع مما قلناه لان هذا شاذ ولو لم يرد هذا الشاذ لكان ما فرضنا صحيحا

الكلام في البيان والمجمل

في ذكر حقيقة البيان والمجمل وما به النص وغير ذلك البيان عبارة عن الادلة التي تبين بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ويعبر عنه بانه هداية وبانه دلالة وبانه بيان كل ذلك يراد به معنى واحد وذهب ابو عبد الله البصري الى ان البيان هو العلم الحادث الذي به يتبين الشيء وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة وذهب الصيرفي الى ان البيان هو ما اخرج الشيء من حد الاشكال الى التجلي وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعان متشعبة الاصول ومتشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القران بلسانه وقال من فسر كلامه ان غرض الشافعي بهذا الكلام كان الى ذكر ما هو بيان في اللغة التي نزل به القران لا ان يعينه وذكر اقسام ذلك ولذلك قال انه متشعب ثم قال ان

اقل

اقل ما فيه انه مما تبين به من نزل القران بلسانه المراد وتبين بذلك ان فيه ما يكون في باب الدلالة على المراد اقوى واظهر من بعض وان كان جميعه قد اشترك فيما ذكرناه وقال هذا اقرب ما يحمل عليه كلامه والذي يدل على مذهبنا اليه من انه عبارة عن الدلالة على اختلاف اقسامها ان بالادلة يتوصل الى معرفة المدلول والبيان هو الذي يصح ان يتبين به ما هو بيان له ولاجل ذلك يقال قد بين الله تعم الاحكام والمراد بذلك انه دل عليها بان نصب عليها الادلة فكان ذلك في حكم المظهر لها فكما يقال لما قد ظهر بان فكذلك يقال للمدلول عليه قد بان ويوصف الدال بانه مبين ويعلم بصحة تصرفها في جميع هذه المواضع ان المراد به ما قلناه وتجاوزوا ذلك الى ان قالوا في الامارات التي تقتضي عليه الظن انها بيان كما قالوا فيهما انها ادلة على ضرب من المجاز فان قيل ما انكرتم ان يكون البيان عبارة عن العلم الحادث الذي يتبين به الحكم دون الادلة التي لا يتبين بها الحكم ولاجل ذلك لا يوصف الله تعم بانه مبين لما لم يكن له علم حادث ولا يقال في الواحد منا فيما يعلم ضرورة انه مبين له لما لم يكن عليه حادثا وانما يوصف بما يتجدد له من العلوم التي تحدث حالا بعد حال قيل لا يجوز ان يكون البيان عبارة عن العلم لانه لو كان كذلك لكان من فعل هذه العلوم يكون هو المبين كما ان الدال يكون من فعل الدلالة ونحن نعلم انما نصف الله تعم بانه قد بين لنا الاحكام فهو مبين كما نقول انه دلنا فهو دال ونسمي الرسول عم ايضا بذلك قال الله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم فجعله عم المبين لنا الاحكام وعلى ما سال السائل كان يجب ان نكون نحن المتبين لان العلوم الحادثة فينا هي من فعلنا وذلك لا يقوله احد فعلم بذلك ان الاولى ما قلناه واما التبين فلا يقع الا بالعلم على ما ذكره السائل ولاجل ذلك لم نصف الله تعم بانه متبين وان كان في الناس من ارتكب ذلك ولم يسلم ان التبين لا يقع الا بالعلم الحادث وحد العالم بانه متبين للشيء على ما هو به واجرى ذلك على الله تعم والواحد منا والاولى ما قلناه ولا ينقض ذلك ما نصرناه من ان البيان عبارة عن الادلة لانا جعلنا ذلك عبارة عما يمكن الاستدلال به لا ما يقع به التبين وذلك حاصل في الاول فينبغي ان يكون عبارة عنها وما اوردناه سؤالا هو شبهة ابي عبد الله من ان البيان عبارة عن العلم وقد تكلمنا عليه فاما من حد البيان بانه ما اخرج الشيء من حد الاشكال الى حد التجلي فقد حد البيان بعبارة هي اشكل منها و ينبغي ان يحد الشيء بما هو اظهر منه على ان ما ذكروه انما هو بعض البيان لان البيان قد يكون مبتدا وان لم يكن هناك مشكل يخرج به الى التجلي فعلم بذلك ان الاولى ما اخترناه وهذه المسئلة الكلام فيها كلام

في عبارة فلا معنى للاطالة فيها فاما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشيا وذلك
مثل العموم والفاظ الجموع وما اشبههما ويسمى ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الاخر هو ما
ما ابنا عن الشي على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل نحو قوله خذ من اموالهم
صدقة وفي اموالهم حق معلوم وقوله واتوا حقه يوم حصاده وما اشبهه ذلك سنبينه فيما بعد واما النص فهو
كل خطاب يمكن ان يعرف المراد به وحد الشافعي النص بانه كل خطاب علم ما اريد به من الحكم كان مستقلا
بنفسه او علم المراد به بغيره وكان يسمى المجمل نصا والى ذلك ذهب ابو عبد الله البصري والذي يدل على
ما اخترناه ان النص انما يسمى نصا لانه يظهر المراد ويكشف عن الغرض تشبيها بالنص الماخوذ من الرفع نحو قولهم
منصة العروس اذا اظهرت ونحو ما روي عن النبي صلعم انه كان حين افاض من عرفات الى جمع يسير على هيئة
فاذا وجد فجوة نص يعني انه بلغ فيه الغاية فعلم بذلك صحة ما قلناه واما المفسر فهو ما يمكن معرفة
المراد به وهو موضوع في الاصل لما له تفسير لكنه لما كان ما له تفسير يعلم بتفسيره مراده كان ما يعلم
المراد به بنفسه بمنزلته سمي مفسرا واما المحكم فهو ما لا يحتمل الا الوجه الواحد الذي اريد به ووصف محكما
لانه قد احكم في باب الابانة عن المراد واما المتشابه فهو ما احتمل وجهين فصاعدا فاما وصف القران بانه
متشابه كله في قوله تعم الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها المراد به انه متماثل في باب الدلالة والهداية
والاعجاز وقد وصفه الله تعم بانه محكم بقوله الر كتاب احكمت اياته والمعنى بذلك انه احكمه على وجه
لا يقع فيه تفاوت ويحصل به الغرض المقصود ولذلك وجب حمل المتشابه على المحكم اصلا له وقد وصف
الله تعم القران بان بعضه محكم وبعضه متشابه بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات والمعنى بذلك ما قدمناه واما الظاهر فهو ما يظهر المراد به للسامع فمن حيث ظهر مراده
وصفوه بانه ظاهر وقد بينا فيما تقدم معنى العام والخاص والامر والنهي فلغنى عن الاعادة انشاء الله تعم
في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج الخطاب على ضربين احدهما يستقل بنفسه ويمكن معرفة
المراد به بظاهره وان لم يضف اليه امر اخر والاخر لا يستقل بنفسه ولا يفهم المراد به بعينه الا ان يقترن
به بيان يدل عليه فاما ما يستقل بنفسه فعلى اربعة اقسام اولها ما وضع في اصل اللغة لما اريد به
وكان صريحا فيه سواء كان عاما او خاصا امرا كان او نهيا فان جميع هذه الالفاظ يمكن معرفة المراد بظاهرها
فمتى خاطب الحكيم بها واراد به ذلك امكن ان يعلم مراده بها ونظير ذلك قوله تعم ولا تقتلوا النفس التي حرم

الله

الله الا بالحق وقوله ولا يظلم ربك احدا وقوله والله بكل شي عليم وغير ذلك وثانيها ما يفهم المراد به بفحواه
لا بصريحه وذلك نحو قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه وكذلك قوله
ولا يظلمون فتيلا لانه يقتضي فحواه نفي الظلم لهم بذلك وما زاد عليه وفي الفقهاء من الحق هذا الوجه بالقياس
وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطا لان دلالة ما قدمناه من الالفاظ على ما قلناه اقوى
من دلالة النص لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به الى تامل فهو اذا كالاول والذي يكشف عما قلناه انه لو قال
ولا تقل لهما اف واضربهما او اقتلهما او اصفعهما يعد بذلك مناقضا وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك حبة
ثم قال لكني اعطيك الدراهم واخلع عليك لكان ذلك منه مناقضة ظاهرة ولو ان قائلا قال فلان يؤتمن
على قنطار ثم قال ويخون فيما قدره دانق كان ذلك مناقضة فعلم بجميع ذلك صحة ما قلناه الا انه
ربما كان بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما ليس منه انه منه وفيما هو منه انه ليس منه
ولاجل ذلك اعتقد اكثر الفقهاء في قوله تعم فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقالوا انه يعقل منه فافطر
فعدة من ايام اخر وهذا ليس بصحيح لان عندنا ان وجوب القضا في هذه الاية يتعلق بنفس السفر والمرض الحاصلين
وان لم يفطر الانسان فتقدير الافطار لا يحتاج اليه ومن قال من الفقهاء ان وجوب القضاء في هذا الموضع يتعلق
بالافطار فالمحصلون منهم قالوا ان ذلك طريقة الدليل وليس هو من باب فحوى الخطاب في شي وثالثها تعليق
الحكم بصفة الشي فانه يدل على ان ما عداه بخلافه على ما يدل عليه وان كان فيه خلاف ورابعها ما ذهب
اليه كثير من الفقها وهو ما يدل فائدته على علته لا صريحه ولا فحواه ولا دليله وهو على ضروب عندهم منها ما
يدل عليه تعليله نحو قوله في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات لان اللفظ لا يتناول ما عدا
الهر ولا يعقل ذلك بفحواه ولا بدليله وانما يحكم ذلك بالتعليل ومنها قوله والسارق والسارقة والزانية و
الزاني لانه لما افاد الزجر بالايتين افاد ان القطع تعلق بالسرقة والجلد بالزنا فعلم ذلك في جميع السراق و
الزناة هذا عند من قال ان الالف واللام لا يستغرقان فاما من قال بذلك فلا يحتاج الى هذا التمحل بل يوجب ذلك
بلفظ العموم ومنها ما قدمناه من ان الامر بالشي يقتضي الامر بما لا يتم الا به وان فائدة القول يدل على ذلك وقد قلنا
ما عندنا في جميع هذه الامثلة بما اغنى عن الاعادة فاما ما لا يستقل الا بنفسه في افادة المراد ويحتاج الى ما
يقترن به من البيان فعلى ضربين احدهما يحتاج الى بيان ما لم يرد به مما يقتضي ظاهره كونه مرادا ولا يحتاج
الى بيان ما اريد به بل يعلم ذلك بظاهره وذلك نحو العام اذا علم انه دخله التخصيص فانه يحتاج في معرفة

ما اخرج منه الى دليل الا فيما اريد به لان ما اريد به يعلم ذلك باللفظ المتناول له ويحتاج الى ان يعلم ما لم يرد
منه وذلك نحو قوله والسارق والسارقة والزانية والزاني واقتلوا المشركين وانه لما علمنا ان في السراق
من لا يجب قطعه مثل ان يكون سارقا من غير حرز او سرق ما دون النصاب او لم يكن عاقلا او كان هناك
شبهة وغير ذلك من الشرائط المراعاة في ذلك احتيج الى بيان من لا يقطع لان عمومه يقتضي ان يقطع
كل سارق من حصلت فيه الصفات التي ذكرناها ومن لم يحصل فاذا دل الدليل على ان من لم تكمل هذه
الصفات فيه لا يجب قطعه اخرج من ذلك وقطع الباقون بظاهر الاية وكذلك القول في اية الزنا والشرك
فالطريقة واحدة ومن الناس من الحق هذا الباب بالمجمل الذي يحتاج الى بيان المراد منه وقال لا يصح
التعلق بظاهره وسنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شاء الله والضرب الثاني ما يحتاج الى البيان
في بيان معرفة ما اريد به وهو على ضروب منها ما وضع في اصل اللغة ليدل على المراد على طريق الجملة دون
التفصيل وذلك نحو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وقوله تعالى وفي اموالهم حق
معلوم وقوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وقول النبي ع
عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وغير ذلك من الامثلة ومنها ما وضع في اللغة محتملا لمعان
نحو قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا لان ذلك يحتمل وكذلك قوله يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فان ذلك يحتمل الحيض والطهر ومنها الاسماء الشرعية لانها اجمع تحتاج الى بيان ما اريد به
نحو قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لانه قد علمنا بالدليل انه اراد غير ما وضعت هذه الالفاظ في
اللغة له الا ان ذلك على ضربين احدهما اريد به ما لم يوضع من اللغة له البتة نحو الصلوة والزكوة
والثاني ما اريد به بعض ما وضع له في اللغة لكنه جعل اسما في الشرع لما يقع منه على وجه مخصوص
او بلغ حدا مخصوصا فصار كانه مستعمل في غير ما وضع له نحو الصيام والوضوء وغير ذلك ومنها
ما وضع في اللغة لينبئ عن المراد به لكنه قد علم انه لم يرد به بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك
البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه لا شيء يشار اليه مما تناوله الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه وذلك
قوله واوتيت من كل شيء فانه لما علمنا انها لم تؤت اشياء كثيرة على طريقة الجملة احتجنا في
معرفة ما اوتيت الى دليل وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير وقالوا انه اذا لم يصح
ان يريد بذلك جميع الخير لان فيه ما ليس بواجب فالواجب ان يحتاج الى بيان او يراد بالامر الندب وهذا

ليس

ليس بصحيح لان الجزء الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد به فاما ما عداه فمعلوم وجوب
فعله بظاهر اللفظ كما نقول في سائر الفاظ العموم الذي يخص بعضها ومنها ما وضع في اللغة ليدل
على المراد بظاهره الا انه اذا اتعقبه بشرط واستثناء مجمل يرجع اليه صار بما تقدمه مجملا وذلك
نحو قوله واحل لكم ما وراء ذلكم فان ذلك يقتضي اباحة كل ما وراء المحرمات فلما قال بعده
محصنين غير مسافحين وكان ذلك مجملا افتقرت الاية الى بيان وصارت مجملة ومثل ذلك ايض
قوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لان ما يتلى لما كان مجملا فالاول بمنزلته ومنها لفظ
العام اذا ورد واقتضى حكما والعلوم من حال ذلك الحكم انه لا يتم فعله الا بشيء اخر وذلك الشيء
لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به فهذه
جملة مقنعة فيما ذكرناه يحتاج الى بيان وما لا يحتاج لان شرح ذلك طويل فاما الذي لاجله قلنا
انما يمكن ان يعلم المراد به بظاهره لا يحتاج الى بيان فهو انه لو احتاج الى بيان لكان يحتاج اليه فيما
يقوم مقامه ويسد مسده فاذا كان هو بنفسه مع انه قائم مقامه لا يتبين به المراد فكذلك بيانه
وفي ذلك اخراج بيانه ايضا من ان يستقل بنفسه وايجاب حاجته الى بيان اخر وذلك يوجب اثبات
ما لا يتناهى من البيان وذلك محال وانما قلنا ان القسم الاخير يحتاج الى بيان لا لانه يمكن معرفة المراد
به فكان ذلك في حكم كلام يعري حاله من الحاجة الى بيانه ليتبين به المراد وذلك ظاهر والله الموفق
للصواب تم الجزء الاول من العدة ويتلوه في الثاني بسم الله الرحمن الرحيم
في ذكر الوجوه التي يحتاج الاشياء فيها الى بيان وما به يقع البيان اذا كان البيان عبارة
عن الدلالة على ما قدمنا القول فيه وكل وجه لا يعلم كون الشيء عليه ضرورة فانه يحتاج الى بيان
كما ان ذلك يحتاج الى دلالة وسواء كان عقليا او شرعيا فاما ما علم كون الشيء عليه ضرورة يستغني
بحصول العلم فيه عن بيان ذلك وكذلك ما يعلم بالدلالة اذا حصل العلم بالمعلوم فانه مستغني بحصول
العلم به عن بيان ثان واذا ثبت هذه الجملة فالعقليات كل ما لا يعلم منها ضرورة وما يجري مجرى
الضرورة فلا بد فيه من بيان كما لا بد فيه من دلالة والشرعيات باجمعها يحتاج الى بيان كما يحتاج
باجمعها الى دلالة هذا اذا اردنا بالبيان الدلالة ومتى اردنا بالبيان ما يرجع الى الخطاب والفرق بين
ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج فقد قدمنا القول في ذلك وقلنا ان ما يحتاج من ذلك الى بيان على وجوه

منها ما يحتاج في تخصيصه اذا كان عاما وعلم في الجملة انه مخصوص فانه يحتاج في تعيين ما خص الى بيان و
منها ما يحتاج الى بيان النسخ اذا كان مما ينسخ لانه اذا قيل افعلوا كذا الى وقت ما ينسخ عنكم فان وقت النسخ
يحتاج الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان اوصافه ومشروطه اذا كانت له صفات وشروط كما قلنا في الاسما
الشرعية من الصلوة والزكوة وغيرهما وقد يحتاج الفعل الى بيان كما يحتاج القول اليه اذا لم ينبئ بنفسه
عن المراد على ما سنبينه انشاء الله تعم فاما ما به يتبين الشئ فاشيا منها الكتابة وذلك نحو ما
كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى عماله بالاحكام التي بينها لهم ولمن بعدهم من كتب الصدقات والديات وغيرهما من الاحكام
ومنها القول في الكلام وقد بين النبي عم الشريعة اكثرها بذلك ومنها الافعال وذلك نحو ما روي عن
النبي عم انه صلى وحج وتوضا وقال صلوا كما رايتموني اصلي وقال خذوا عني مناسك دينكم وقال هذا
وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فاحال في جميع ذلك على افعاله عم ومنها الاشارة وذلك نحو ما بين النبي عم
الشهر باصابعه هكذا وهكذا وهكذا باصابعه العشر كلها واراد بها ان الشهر يكون ثلثين يوما
ثم قال والشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض ابهامه في الثالثة فبين انه قد يكون تسعة وعشرين يوما
والحق بذلك من خالفنا في القياس والاجتهاد وانه قد بين احكاما كثيرة بالتشبيه على طريقة القياس على
ما يذهبون اليه وذلك عندنا باطل واما بيان الله تعم فقد يكون بالكتابة وبالقول لانه تعم كتب
في اللوح المحفوظ وبين ذلك للملائكة وبين بخطابه وما انزل على النبي عم من القران لنا المراد وبين ايضا
بانه دلنا على التاسي بالنبي عم بفعله واما الاشارة فلا يجوز عليه تعالى لانها لا تكون الا بالالات والله تعم
ليس بذي آلة الا انه من حيث اوجب علينا الاقتداء بالنبي عم وقد بين عم بالاشارة جاز ان يضاف ذلك
الى الله تعم كما ان افعال الجوارح لا يجوز ايضا عليه وقد اضفنا ما بينه النبي عم بافعاله من حيث اوجب علينا
الاقتدا به فكذا القول في الاشارة وهذه جملة كافية في هذا الباب في ذكر جملة ما يحتاج الى بيان
وما لا يحتاج من الافعال الفعل على ضربين ضرب منه يقع على وجه من وجوب او ندب او اباحة ويعلم
وقوعه على ذلك الوجه فما يكون كذلك لا يحتاج الى بيان ليعلم به الوجه الذي وقع عليه لان ذلك قد
حصل العلم به والضرب الاخر ان يعلم مجرد الفعل ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه ويجوز فيه وقوعه
واجبا وندبا ومباحا على حد واحد فما يكون كذلك يحتاج الى بيان يعلم به الوجه الذي وقع عليه وجرى الفعل
في هذا الباب مجرى القول لان القول لما انقسم الى قسمين قسم ينبئ عن المراد بظاهره وصريحه استغنى

بذلك عن بيان المراد والقسم الاخر لم ينبئ عن المراد على التعيين احتاج في العلم بتعيينه الى بيان فسبيل القول
الفعل من هذا الوجه على ما بيناه ونحن وان ذهبنا الى ان الافعال كلها لا بد من ان يعرف المراد بها وتعرف
على اي وجه وقعت عليه بدليل فذلك لا يمنع من ان يكون ما ظاهرها ما وصفناه كما ان القول كلها قد علم
انه قد يحتاج في معرفته ما وضعت له وان الحكيم يريد بها ذلك الى الدليل ومع ذلك انقسمت القسمين
اللذين ذكرناهما فكذلك القول على ما بيناه واذا ثبت ذلك وكان في افعال النبي عم ما ينبئ بظاهره عن
الوجه الذي وقع عليه فينبغي ان يستغني ذلك عن البيان وما كان فيه من افعاله لا ينبئ بظاهره عن
الوجه الذي وقع عليه احتاج الى بيان ونظير القسم الاول انه اذا روي انه عم صلى صلوة باذان واقامة
جماعة علم بذلك انها واجبة لان ذلك من شعار كون الصلوة واجبة دون كونها نفلا فما يجري هذا المجرى
مما وضع في الشرع بشئ مخصوص فلا يقع على غير ذلك الوجه فانه لا يحتاج الى بيان ومثل ذلك ايضا اذا
شوهد النبي عم فعل فعلا في الصلوة على طريق العمد علم بذلك ان ذلك الفعل من الصلوة ولذلك
قلنا انه عم لما شوهد ركع ركوعين واكثر ذلك في ركعة واحدة في صلوة الكسوف ان ذلك حكم
هذه الصلوة ونظائر ذلك كثيرة واما ما يقع من افعاله عم على وجه الاجمال ولا يعلم الوجه الذي وقع
عليه فيجوز ان يرى عم صلى منفردا النفسه فانه يجوز ان يكون تلك الصلوة واجبة ويجوز ان يكون
نفلا فيقف العلم بوجهها على البيان وكذلك اذا قيل انه توضا ومسح على راسه احتمل انه فعل
ذلك ببقية النداوة واحتمل ان يكون بماء جديد فاذا قيل انه مسح راسه ببقية النداوة على ما انه ذهب
اليه او بماء جديد على ما يذهب اليه المخالف كان ذلك بيانا له فينبغي ان يجري ما يرد من الافعال على القسمين
الذين ذكرهما فليس يخرج عنهما شئ من الافعال في ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره
اختلف العلماء في العموم اذا خص فذهب عيسى ابن ابان البصري الى انه متى دخله التخصيص صار مجملا واحتاج
الى بيان ولا يصح التعلق بظاهره وذهب الشافعي واصحابه وبعض اصحاب ابي حنيفة الى انه لا يصح التعلق
به وان خص على كل حال وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه اذا خص بالاستثناء او بكلام متصل صح التعلق به
اذا خص بدليل لم يصح وحكى عبد الجبار ابن احمد عن ابي عبد الله البصري انه قال يحتاج ان ينظر في ذلك فان
كان الحكم الذي تناوله العموم يحتاج الى شروط واوصاف لا ينبئ اللفظ عنها جرى في الحاجة الى البيان مجرى
قول الله تعم اقيموا الصلوة لانه يتناوله في ان المراد لا يمكن معرفته بظاهره ويقول ان اية السرقة وان كانت

جاريتة على موضوع اللغة فقد شاركت قوله ثم اقيموا الصلوة في ان المراد بها لا يصح ان يعرف بالظاهر وان لا
فصل بين ان لا يعلم ما لا يتم قطع السارق الا به من الاوصاف بالظاهر وبين ان لا يعلم الصلوة بالظاهر لان
الجهل بما لا يتم الحكم الا به كالجهل بنفس الحكم والحاجة الى العلم باحدهما كالحاجة الى العلم بالاخر ويقول
كل علم نص وامكن تنفيذ الحكم من غير شرط ووصف فيما على ما مضى منه جرى في صحة التعلق مجرى العموم
اذا اتصل به الاستثناء قال والظاهر من كتب ابي علي وابي هاشم جميعا صحة التعلق بعموم قوله والسارق
والسارقة وما شاكله وقد صرحا بان التخصيص وان احوج الى شرط لا ينبئ الظاهر عنها انه لا يمنع من
التعلق بالظاهر وعلى ذلك بنيا الكلام في الوعيد لانهما استدلا به وان كان العاصي الذي تعلق الوعيد به
يحتاج الى شروح عندها هذه الالفاظ بعينها حكيناه عنه على ما ذكره في كتاب العمد والذي اذهب اليه ان العموم
اذا خص صح التعلق بظاهره سوا خص الاستثناء او بكلام منفصل او متصل او دليل وعلى كل حال
الا انه يحتاج ان ينظر في الفاظ العموم الذي يتعلق الحكم بها فان كانت متى استعملناها على ظاهرها و
عمومها اقترنا الحكم فيما اريد منا وفيما لم يرد نحتاج ان يبين لنا ما لم يرد منا لنخصه من جملة ما
ما تناوله اللفظ فاما ما اريد منا فقد علمنا بالظاهر وذلك نحو قوله والسارق والسارقة واقتلوا
المشركين وما يجري مجرى ذلك لانا لو خلينا وظاهر ذلك لقطعنا من يستحق القطع ومن لا يستحق القطع اذا
كان سارقا لكن لما كان في جملة السارق من لا يجب قطعه وهو من لا يكون عاقلا او يسرق من غير حرز او سرق
ما دون النصاب او كانت هناك شبهة وغير ذلك من الصفات والشروط المراعاة في ذلك احتاج ان يبين لنا
من لا يجب قطعه فاذا بين ذلك بقي الباقي على عمومه وشموله وعلمنا حينئذ انه يستحق القطع وكذلك قوله
اقتلوا المشركين وما جرى مجراه وان كانت الفاظ العموم متى خلينا وظاهرها لم ان لم يمكنا ان نستعملها
فيما اريد منا على وجه كان ذلك مجملا واحتاج الى بيان ما اريد منا فذلك نحو قوله اقيموا الصلوة
لانا لو خلينا وظاهر الاية لم يمكنا ان نستعملها فيما اريد منا على وجه توقف ذلك على البيان والذي
يدل على صحة ما اخترناه ان الخطاب اذا ورد كان الحكم متعلقا باسم معقول في اللغة وجب حمله عليه
ولا ينظر به اوامر الا ان يدل دليل على انه لم يرد ما وضع له في اللغة ولولا ذلك لما صح التعلق بشي من
الخطاب لانه يجوز ان يراد بكل خطاب غير ما وضع له ولا مخلص من ذلك الا بان يقال لو اريد به غير ما وضع
له لبين وذلك بعينه موجود في الفاظ العموم ولا يلزمنا مثل ذلك في قوله اقيموا الصلوة لانا قد علمنا

انه

انه لم يرد بذلك ما وضع له في اللغة فلذلك وقف على البيان والذي يبين ايضا ما ذكرناه انما خص بالاستثنا
انما يصح التعلق به لما قدمناه من ان ما عدا الاستثناء يمكن ان نعلم به وان كان الاستثناء قد صيره
مجازا على ما دللنا عليه فيما مضى فيجب مثل ذلك في كل عموم خص بدليل وان كان منفصلا ويدل على
ذلك ايضا انه لو كان من شرط صحة التعلق بالفاظ العموم الا تكون قد خصت وان لا يحتاج الى معرفة اوصاف
لا ينبئ الظاهر عنها ادى الى ان لا يصح التعلق بشي من الفاظ العموم لانه ليس هاهنا شي من الفاظ العموم
الا وهو مخصوص واما ان نحتاج الى اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها وذلك يؤدي الى بطلان ما تعلقت به
الصحابة ومن بعدهم به الا ترى ان امير المؤمنين عم تعلق بقوله وان تجمعوا بين الاختين في تحريم الجمع
بين المملوكتين وكذلك تعلق بقوله او ما ملكت ايمانكم ثم قال احلتهما اية وحرمتهما اخرى وكذلك حكى
عن عثمن وتعلق ابن عباس بقوله وامهاتكم اللاتي ارضعنكم من الرضاعة حتى رد خبر ابن الزبير لاجله وقال
القضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وان كان جميع ذلك يحتاج الى بيان اوصاف
لا ينبئ الظاهر عنها وقد حصل مجازا بدخول التخصيص فيه فنعلم بذلك ان صحة التعلق بالفاظ العموم
صحيح وان كان مخصوصا واما من نصر خلاف ما ذهبنا اليه فقد حكى عبد الجبار عن ابي عبد الله البصري انه
ربما جمع بين قوله والسارق والسارقة وبين قوله اقتلوا المشركين وقوله النبي عم الجار احق بصقبه و
فيما سقت السما العشر في امتناع التعلق بظاهرها مرة وربما فرق بينهما اخرى ويقول عند الفصل بينهما
العشر متعلق بما سقته السما والذي يحتاج الى بيانه صفة الارض لا صفته فهو كالحاجة الى بيان صفة
المخاطب في انه لا يمنع من التعلق بالظاهر واما السارق والسارقة فالحاجة انما هي الى بيان صفة التي يتعلق
القطع بها من اعتبار القدر وغير ذلك فلذلك امتنع التعلق بالظاهر ويقول الصفة المعلق بها في الشرك
هي في استحلاله قتله لا في اثبات قتله والصفة المعلق بها في السارق هي في اثبات قطعه فلذلك افترقا و
ربما يقول في الجميع ان التعلق بظاهره لا يمكن وان الواجب ان يعترض على الاصول بالفروع بل يجب بناؤها
عليه وهذه الفاظ بعينها ذكرناها وقد قلنا في هذه الامثلة ما عندنا وقلنا ان قوله والسارق والسارقة
وقوله اقتلوا المشركين ان القطع يتعلق بنفس السرقة وانما وانما يحتاج الى بيان مراعاة الصفات والشروط
فيمن لا يجب ذلك فيه وجرى ذلك مجرى قوله اقتلوا المشركين وان القتل يتعلق بالشرك وانما يحتاج ان يبين
صفة من لا يجب قتله من اهل الكتاب وغيرهم من النسا والصبيان فاما قوله الجار احق بصقبه في الاولى فيه

ايضا ان يحمل على عمومه في كل شيء الا ما يخصه الدليل وذلك يجري مجرى لفظ العموم وكذلك قوله فيما سقت
السماء العشر عام في جميع ذلك فان دل الدليل على وجوب اعتبار صفات في الارض قلنا به وخصصناه منه
وبقينا الباقي على عمومه وكل ما يرد من هذه الامثلة يجري هذا المجرى فالطريقة واحدة في الكلام عليه
في ذكر وقوع البيان بالافعال ذهب الفقهاء باسرهم والمتكلمون الى ان البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول وقال
بعض المتاخرين البيان لا يقع بالفعل والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع
به التبيين كما يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه اذا كان الفعل مما يقع بالقول فينبغي ان يجوز
وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم تبين صفتها وكيفيتها بالقول
وبين ان يقوم فيصلي في انه يقع في الحالين التبيين على حد واحد ولو قيل ان التبيين يقع بالفعل اكد مما
يقع بالقول لكان ذلك مايفا ولاجل ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي عم
فمن دفع وقوع البيان بالافعال كان مبعدا فلا فرق بين قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بالافعال
وفي ذلك خروج عن الاجماع فان قال اليس من حق البيان للكلام ان يكون متصلا به او في حكم المتصل به
ولا يصح ذلك في الفعل مع القول فكيف يصح ان يكون بيانا له قيل له لا نسلم ان من حق البيان ان يكون
متصلا بالكلام على كل حال بل يجوز عندنا ان يتاخر البيان عن حال الخطاب اذا لم يكن الوقت وقت الحاجة
على ما نبينه فعلى هذا صح ان يتاخر البيان ويقع بالفعل ومتى فرضنا ان الوقت الحاجة فكذلك ايضا
لا يمتنع من وقوع البيان بالفعل الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا اذا زالت الشمس صلوة اوجبها
الله عليكم فاذا زالت الشمس بينها وبين كيفيتها وصفاتها وبين ان يقوم عند الزوال فيصلي صلوة فانا
نعلم به بيان تلك الصلوة بفعله كما نعلم بقوله لو بينها به وليس يلزم من حيث كان الفعل لا يقع
الا في زمان ممتد ان يمنع ذلك من وقوع البيان كما لا يمنع ذلك في القول لان البيان بالقول ايضا يمتد الزمان
فيه كما يقع القول الذي لا يمتد الزمان فيه وحيز الزمان الكلام فليسا متنافيا احدهما الا امتداد الا اخر الا
ان كان احدهما اكثر والاخر اقل فان قيل كيف يعلم تعلق الفعل بالمبين حتى يعلم انه بيان له مع تجويز
ان يكون ذلك الفعل وقع ابتداء لا بيانا لما تقدم وفي هذا ارتفاع التبيين به قيل له اذا خاطب بالمجمل و
لم يكن الوقت وقت الحاجة جاز ان يقول اني ابين صفة ما عليكم اوجبت بالفعل فاذا جاء وقت الحاجة
فعل فعلا يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم بذلك ما خاطبنا به اولا وان كان الوقت وقت الحاجة ففعل

عقيب

عقيب الخطاب فعلا فانا نعلم به المراد ونعلم انه متعلق به لانه لو لم يكن متعلقا به لكان قد اخل خطابا
من بيان مع الحاجة اليه وذلك لا يصح ولهذا قلنا انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة الساعة ثم يتبعها
بالقول وبين ان يقول فيصلي عقيب هذا القول صلوة فانا نعلم ان تلك الصلوة بيان لما تقدم
القول فيه ولا فرق بين الموضعين فان قيل اذا قلتم انه لا يمتنع ان يقول لنا اذا خاطبتكم بالمجمل وفعلت
بعده فعلا فاعلموا انه بيان له فقد عدتم الى ان البيان حصل بالقول دون الفعل قيل له ليس الامر
على ذلك بل البيان لا يقع الا بالفعل في الموضع الذي ذكرناه ولنا نعلم بقوله تعلق فعله بالقول المجمل واما
بيان صفته فانه يحصل بالفعل دون القول على ما بيناه ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجمعهم في
عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الصلوة والحج والطهارة الى افعال النبي عم وتبينوا بذلك قوله تعالى
اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك فلا يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه
ويدل ايضا على ذلك ما روي عن النبي عم انه قال لاصحابه صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
فاحالهم في بيان ذلك على افعاله فلولا ان البيان واقع بها والا لم يجز منه ان يحيلهم عليها وقد يبين الفعل
بالفعل كما يبين به القول نحو ان يقنت النبي عم في الفجر وغيره الصلوات ثم تراه يتركه في تلك الصلوة فيعلم
بذلك انه لم يكن واجبا لانه لو كان واجبا لما تركه على حال ونحو جلسته بعد الركعة الاولى قبل قيامه الى الركعة
الثانية تارة وتركه لها اخرى بان ذلك يدل على انها لم تكن واجبة وقد يدل ترك الشيء على حاله اخرى نحو ان
يترك الصلوة في وقت مخصوص فان ذلك يدل على انها ليست واجبة فان كان قد تبين دليل يدل على وجوبها
في ذلك الوقت فان تركه لها في ذلك الوقت يدل على انها قد نسخت او خصت ومتى حدثت حادثة ولم يبين
الحكم فيها فان ذلك يدل على انها باقية على حكم العقل لانه لو كان لها حكم شرعي لبينه او نبه عليه واذا
ترك النكير على ما قدم بحضرته على فعل ولم يتقدم منه بيان لقبحه دل على انه ليس بقبيح فعلى هذه
الوجوه يعتبر افعاله عم الا باعيان المسائل ومتى حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب
العمل بالقول لانه انما يلتجأ الى الفعل ويجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة
بنا الى ذلك والبيان بالقول فلا حاجة والبيان من حقه ان يكون في حكم المبين فان كان المبين واجبا كان بيانه
واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول ان افعاله عم اذا كانت بيانا
لجملة واجبة كانت واجبة واذا كانت بيانا لجملة مندوب اليها كانت كذلك والمجمل على ضروب منها ما يكون لازما

لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيان في حكمه في الظهور وذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما و
منها ما يختص بفرضه الائمة فينبغي ان يكون للائمة طريق الى العلم بها ولا يجب ذلك في غيرهم ومنها ما يختص
بالعلما فينبغي ان يكون لهم طريق الى معرفته وقد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما
اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك غير جايز على ما بينا القول فيه فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار
التي ينقلها الطائفة المحقة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطايفة في كثير من احكام
الصلوة والصوم والوضوء واحكام الزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم واصولهم
ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان يقول لا يقع بها البيان اصلا وهذا
خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بيناه وهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله فيما الحق
بالمجمل وليس منه وما اخرج منه وهو داخل فيه وذهب ابو عبد الله البصري وحكاه ابو الحسن الكرخي الى ان قوله
حرمت عليكم امهاتكم الاية وقوله حرمت عليكم الميتة وما اشبههما من الايات التي علق التحريم فيها با
الاعيان مجمل وذهب ابو علي وابو هاشم الى ذلك مفهوم من ظاهره وليس بمجمل وان كان ابو هاشم ربما ذكر ان
ذلك مجاز والصحيح هو القول الاخير وشبهة من ذهب الى القول الاول هي ان قال انه لما كان انما تعلق التحريم
به من الافعال في الاعيان اذا لم يكن مذكورا في الظاهر لم يجز التعلق بظاهره لان ذلك يكون مجازا ويجري مجرى
قوله واسئل القرية واراد اهلها وهذا الذي ذكروه غير صحيح ولا شبهة فيه وذلك ان التحليل والتحريم وان
استحال تعلقها بالاعيان من حيث كانت موجودة كاينة لا يصح وقوعها ولا هي في مقدورنا فيصح ان نتعبد بها
فانما يتصرف الى الفعل الذي يصح ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد به الافعال فيها
وقد بينا فيما مضى ان الاسم اذا انتقل عن اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع
لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه اذا قال حرمت عليكم امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الذوات وانما يفهم
من ذلك تحريم الوطي والعقد لا غير ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من دفع ان يكون لفظ الغايط منتقلا
عما وضع له في اللغة ويتوصل بذلك الى ان قول القايل انبت والغايط لا ينبئ عن الحدث المخصوص والمعلوم
خلاف ذلك واذا ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم تحريم الفعل فصار كفحوى الخطاب الذي يدل
على الشيء وان لم يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة على تحريم الفعل
فيها وبين من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وليس لهم ان يقولوا لو كان

اوه على ما ذهبتم اليه لما اختلف فايدة مفهوم ذلك الا ترى ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ان التحريم تناول
ههنا العقد والوطي وليس كذلك في قوله حرمت عليكم الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك
انه لا يمتنع ان يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين في اعيان مختلفة بحسب ما جرت العادة بفعلها في
الاعيان ويتعارف عن تحريم الامهات الاستمتاع ومن تحريم الميتة الاكل لان اللفظة الواحدة لا يمتنع
ان يختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل منه ما يفعل من النظر با
لقلب فلم جاز ان يختلف المعقول من النظر بحسب اختلاف ما تعلق به من العين والقلب فكذلك
القول في التحريم وليس لاحد ان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد
اذ لو افاده لاتفق ما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما مر في الكلام لان ابا هاشم وذلك
ان الذي نقوله في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف كما نقوله في الغايط والدابة وما اشبههما
وذهب قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الاية وقوله والذين
يكنزون الذهب والفضة الاية وغير ذلك من الايات التي ذكر فيها المدح والذم مجمل وقالوا ان القصد
بها تعليق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم وتفصيله فالتعلق به في الحكم وفي شرطه
لا يصح وذهب اكثر من تكلم في اصول الفقه الى خلاف ذلك وقالوا انه ذلك عموم وهو الصحيح والذي يدل
على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم لا يمنع من القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح ان يتعلق في بطلان
التعلق بما ذكروه من ان القصد به الوعيد ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال ان الاية اذا قصد بها
الزجر لا يصح ان يبين الحكم بها فيتوصل بذلك الى بطلان التعلق باية السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد
من الصواب وايضا فان ذكر الذم على الحكم المذكور يوكد وجوبه ويقوي ثبوت ما ذكرناه وصاف فكيف
يقال انه يخرج الاية من صحة التعلق بها وذهب قوم الى ان قوله وامسحوا برؤسكم مجمل وجعلوا بيانه
فعل النبي صلى الله عليه وآله وامتنع اخرون من ذلك وقالوا ان الباء تفيد الصاق المسح بالرأس من غير ان يقتضي مقداره
من المسح فمن مسح بشيء من راسه فقد ادى ما يوجبه الظاهر ولا حاجة الى البيان والذي نقوله في هذه
الاية ان الباء تفيد عندنا التبعيض على ما بيناه فيما مضى من انها انما تدخل للالصاق اذا كان الفعل
لا يتعدى الى المفعول به بنفسه فيحتاج الى ادخال الباء ليلصق الفعل به واما اذا كان الفعل مما يتعدى بنفسه
فلا يجوز ان يكون دخولها لذلك فاذا ثبت ذلك فقوله فامسحوا برؤسكم فيجب ان يكون دخولها لفائدة

اخرى وهي التبعيض لان ذلك البعض لما لم يكن معينا كان مخيرا بين اى بعض شاء فان علم بدليل انه اريد
منه موضع معين لا يجوز غيره وقف ذلك على البيان وصارت الاية مجملة من هذا الوجه ومن الناس
من قال ان قوله فاقطعوا ايديهما يقتضي قطع اليد الى المنكب لان ذلك يسمى يدا وقال اخرون انه
مجمل لاحتماله له ولغيره وقال اخرون انه ليس بمجمل لان اليد في الحقيقة تتناول جملة العضو فيجب
حمله عليها ولو كانت تقع على العضو الى المنكب والزند جميعا لوجب حمله على اقل ما يتناوله الا ان يدل
الدلالة على خلافه فادعى الاجمال فيه لا يصح والوجه الاخر اقرب الى الصواب وذهب قوم الى ان قول القائل
اعط فلانا دراهم مجمل لانه يمكن ان يراد به اكثر من ثلاثة وقال اخرون ان هذا غلط لان تجويز ذلك
لا يمنع من ان يكون ظاهره يقتضي ما قلناه فسبيل هذا القائل كسبيل من قال ان لفظ الخاص مجمل
لجواز ان يراد به العام وهذا الوجه اقرب الى الصواب وذهب قوم الى ان قوله عم في الرقة ربع العشر انما
يدل على ربع العشر في هذا الجنس كله ويحتاج الى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك وقال اخرون ان ذلك
ليس بمجمل لان ظاهره يقتضي ربع العشر في الجنس كله فلا معنى للتوقف في ذلك فلولا قوله عم ليس فيما
دون خمس اواق صدقة فخصصنا به ذلك العموم لكان يجب حمله على ظاهره وهذا هو الصحيح دون
الاول وذهب قوم الى ان ما روى عنه عم من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح
الا بولي مجمل وقالوا ان حرف النفي لا يصح ان يكون داخلا على الفعل مع صحته ووقوعه عاريا من هذه
الشروط فيجب ان يكون داخلا على الحكم والحكم قد يكون الاجزاء وقد يكون التمام والفضل لانه قد
يقال لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب كما قال لا صلوة لجار المسجد الا في مسجده واراد بذلك ما قلناه من
نفي الفضل ولم يرد نفي الاجزاء بالاتفاق ويمكن ان يريد لا صلوة مجزية الا بفاتحة الكتاب واذا لم يكن
في اللفظ تصريح باحدهما وجب ان يكون الصلوة محتملة قالوا ولا يصح حمله على المعنيين معا لان نفي التمام
والفضل يقتضي حصول الاجزاء ونفي الاجزاء يقتضي انه لم يحصل ذلك فذلك ينافي ان يراد بعبارة
واحدة وذهب عبد الجبار ابن احمد الى ان ذلك ليس بمجمل وقال لان حرف النفي يدخل في الفعل الشرعي وما
يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيا فكانه عم قال لا صلوة شرعية الا بطهور فاذا وقعت
من غير طهر لم يكن شرعية فحرف النفي قد استعمل في الحقيقة فيما دخل فيه لكن فيما ذكرناه انما يصح اذا
دخل حرف النفي في الفعل الشرعي فاما اذا حصل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فان دخل على الحكم في الحقيقة

قضى

قضى بنفيه اذا لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله انه يقع فعلا صحيحا مع عدم
الشرط فيجب ان يكون مجازا على ما ذكره ولذلك لا يصح التعلق بظاهر قوله عم انما الاعمال بالنيات لانه اذا
دخل حرف الشرط على الفعل الذي يصح وقوعه ولا يخلو منه فيجب ان يسند الى غيره اذا احتج به هذا الا لفظا
بعينها ذكرها في كتابه العمد وهي قريبة الى الصواب فاما ما الحق بالعموم وهو من المجمل فنحو ما يتعلق به
اصحاب الشافعي بقوله تعم اقيموا الصلوة في وجوب الصلوة على النبي عم في التشهد الاخير ويقول ان
ذلك دعاء وان هذه اللفظة حقيقة فيه وهذا بعيد من الصواب لان لفظة الصلوة وان كانت موضوعة
للدعاء في اصل اللغة فقد صارت بعرف الشرع موضوعة لافعال مخصوصة فالتعلق بذلك فيما وضعت
في اصل اللغة لا يصح فيما قدمناه ومن ذلك ايض حملهم قوله عم من رعف في صلاته فليتوضأ على غسل
اليد وهذا ايض لا يصح لان الوضوء صار بعرف الشرع عبارة عن اعضاء مخصوصة ومسحها وانما يمكن حمل
اللفظة على غسل العضو اذا علم بدليل ان الرعاف لا ينقض الوضوء فحينئذ يصرف عن ظاهره ويحمل على
موجب اللغة كما تصرف الفاظ كثيرة من حقيقتها الحضر من المجاز لقيام دليل على ذلك ومن ذلك تعلقهم
بقوله تعم ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون في ان الرقبة الكافرة لا تجزى في الظهار ويبتغي ان يكون مؤمنة
فان الكافرة خبيثة وهذا ايض لا يصح لان المعنى بقوله ولا تيمموا الخبيث اى لا تقصدوا الى الانفاق من الخبيث
فالقصد متعلق بالانفاق والعتق ليس من الانفاق في شيء يبين ذلك ان قوله بعد ذلك منه تنفقون
كون المنفق منه من بعض ما وصفه بانه خبيث وذلك لا ينافي العتق وكذلك قوله ولستم باخذيه الا
ان تغمضوا فيه اشارة الى ما تقدم ذكره وكل ذلك لا يصح في العتق فالتعلق به لا يصح ومن ذلك تعلقهم
بقوله لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة في ان المؤمن لا يقتل بكافر لان نفي الاستواء اذا اطلق فيما قد ثبت
بالدليل انه متماثل في الذات انما يعنى به في بعض اوصافه فهو اذا مجمل ومتى عقب الكلام بشيء فوق
بينهما فيه وجب حمله اوله عليه وقد ذكر في اخر الاية قوله اصحاب الجنة هم الفائزون فينبغي ان يكون الاية
بنفي الاستواء في الفوز بالجنة ومن ذلك اعتراض من اعترض على قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر وحمل ذلك
على الكافر الحربي لما عطف عليه من قوله ولا ذو عهد في عهده فجعل هذا المعطوف عليه مؤثرا في التعلق بما تقدم
وهذا لا يصح لان الجملة الاولى لا يمتنع حملها على ظاهرها وان خص بعضها بالذكر في الثاني واكثر ما في ذلك
ان يكون عم قال ولا ذو عهد في عهده يقتل بكافر ولو قال ذلك لم يمتنع دخول جميع الكفار تحت قوله لا يقتل

مؤمن بكافر ولو قال قائل لا يقتل عربى بعجمى ولا البالغ من العجم بالاطفال لم يوجب تخصيص الكلام الاول فاما
التعلق بقوله عم رفع عن امتى الخطاء والنسيان فلا يصح لان المرفوع غير مذكور ولا جرت العادة باستعمال
هذه اللفظة فى حكم خطاب مخصوص وانما يمكن التعلق به بان يقال لا يخلو ان يكون تبيين الخطا او النسيان
مرفوعا وذلك محال مع وقوعه او يكون المرفوع العقاب والثواب وذلك معلوم عقلا فالواجب حمل
الكلام على رفع احكام الدنيا لان قول النبى عم اذا امكن حمله على ما يستفاد من جهته كان اولى من حمله على ما
قد علم بالعقل وهذه الجملة تنبه على ما عداها فينبغى ان يتامل ليقاس عليها غيرها وجملة القول فى ذلك
انما يتعلق بمثل الخطاب انما يصح التعلق به ان يكون اللفظ فى اصل الوضع يفيد ما يتعلق به او فى فحواه
او دليله او يعلم من حال المخاطب انه لا يخاطب بمثله الا ويريد ذلك به والا خرج خطابه من ان يكون مفيدا او يفيد
بالعرف ما استعمل فيه او بالشرع فمتى خرج من هذه الوجوه لم يصح التعلق به وانما يختلف حال الخطاب ومواقعه
وربما لطف الوجه الذى لاجله لا يصح التعلق به وربما ظهر فالواجب للمستدل ان يجتهد فى البحث عنه فانه
يقدم الوقوف على ذلك اذا كان قد ضبط الاصول فى هذا الباب فى ذكر جواز تاخير التبليغ والمنع من جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة ذهب كثير من الناس الى ان تاخير التبليغ لا يجوز ثم افترقوا فمنهم من حمله على
تاخير البيان ومنهم من تعلق فى ذلك بقوله تعم يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقالوا امر على الفور
فذهب اكثر المحصلين الى ان ذلك يجوز وهو الصحيح والذى يدل على ذلك انه صلى الله عليه وآله انما يجب ان يؤدى
بحسب ما يتعبد به من تقديم او تاخير فان تعبد بالتبليغ عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبد اجلا ذلك كان
مثل ذلك فاما تعلقهم فى المنع من ذلك بحمله على قبح تاخير البيان فعندنا ان تاخير البيان يجوز عن وقت الخطاب
وانما لا يجوز عن وقت الحاجة وكذلك نقول فى التبليغ فسقط بذلك ما قالوه ومن منع من ذلك فى تاخير البيان
فرق بينهما بان قالوا انما قبح تاخير البيان لشئ يرجع الى حال الخطاب والى ان يستفاد به شئ وذلك وجه
قبيح فاما تاخير التبليغ ليس كذلك لانه اذا لم يبلغ لا يخاطب اصلا فكيف يكون ذلك قبيحا فلا جاز ان يؤخر
الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذى يعلم مصلحته فيه فكذلك الرسول ص فاما تعلقهم بقوله بلغ ما انزل
اليك انما يقتضى وجوب التبليغ على الوجه الذى امر به وليس فى ذلك منع من جواز التاخير واما تاخير البيان
عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز والوجه فى ذلك ان تاخيره عن وقت الحاجة يجرى مجرى تكليف ما لا
يطاق لانه يتعذر عليه فعل ما كلف به وذلك يمنع من صحة الاداء لان الاداء لا يصح الا بعد ان يعرف المكلف

ما كلف او يتمكن من معرفته او معرفة ما يجب عليه من سببه واداؤه معه واما تاخير التبيين عن وقت الحاجة
فجائز لان المكلف يجوز ان يخطى فلا يتبين ولا يوجب ذلك قبح الخطاب لانه لم يؤت فى ذلك من قبل المكلف وانما
اتى من قبل نفسه وذلك لا يقبح التكليف فى ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وذكر الخلاف
فيه ذهب ابو على وابو هاشم ومن تبعهما من المتكلمين واهل الظاهر الى ان تاخير البيان عن حال الخطاب لا يجوز لا
فى العموم ولا فى المجمل وقال جماعة من اصحاب الشافعى وابى حنيفة انه يجوز تاخير البيان فى الامرين وقال كثير
من اصحاب الشافعى ان تاخير بيان المجمل يجوز وامتنع من تاخير البيان فى العموم وسائر ما ينبئ ظاهره عن
المراد به وهو قول ابى الحسن وكان ابو عبد الله حكى عنه جواز تاخير البيان فى المجمل وخرج على قوله الامتناع
من تاخير بيان العموم والذى اذهب اليه انه لا يجوز تاخير بيان العموم ويجوز تاخير بيان المجمل وهو الذى اختاره
سيدنا المرتضى واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره والذى يدل على ذلك ان العقلاء يستحسنون خطاب
بعضهم لبعض بالمجمل وان لم يتبينوا المراد به فى الحال الا ترى ان القائل يقول لغلامه اذا كان يوم الجمعة ادخل
السوق اشتر الثياب والفاكهة وغير ذلك من الحوائج ما اثبته لك فى رقعة وان لم يكتب الرقعة فى الحال وكذلك
يقول بعض الرؤساء لوكيله اخرج الى القرية الفلانية او البلد الفلانى وتول العمل بها واعمل فى جباية الاموال
واستخراج الحقوق ما اكتب لك به تذكرة واثبته لك ويكون ذلك حسنا وان لم يكتب التذكرة فى الحال ويكون
الغرض بجميع ذلك ان يعزم المخاطب وينطوى على امتثال جميع ما يامره به ويبينه فيما بعد واذا كان ذلك
حسنا فى الشاهد وجب ان يكون حسنا فى كل خطاب فان قيل لو جاز ان يخاطب بالمجمل ولا يبين المراد فى الحال لجاز
من العربى ان يخاطب غيره بالزنجية وان لم يفهم منه شيئا اصلا فان قلتم ان المخاطب بالزنجية لا يفهم منه شيئا اصلا
والمجمل يستفاد منه امر ما وهو انه مامور الا ترى انه اذا قال تعم خذ من اموالهم صدقة واقيموا الصلوة
وغير ذلك فالمخاطب يستفيد انه مامور باخذ صدقة من ماله وان جهل مبلغها ووقف ذلك على البيان
وهو مكلف للعزيمة على ذلك والانطواء عليه متى بين له وكذلك فى الصلوة يعلم انه مكلف لفعل هو صلوة
وعبادة الا انه لا يعرف كيفية هذه العبادة فهو منتظر بيانها والخطاب بالزنجية بخلاف هذا كله قيل لكم انه يمكن
جميع ما خرجتموه فى المجمل ان يكون فى الزنجية لان الحكيم اذا خاطب بالزنجية للعربى فلا بد ان يطمع المخاطب على
انه يكون انه قد قصد بخطابه وان كان بالزنجية الى امره او نهيه او اخباره ويجب عليه ان يعزم على فعل ما
يبين انه امره به والكف عما يبين لعله انه تبين له انه نهاه عنه ويوطن نفسه على ذلك ويتعلق مصلحته

به فاعرق بين الامرين فان فرقتم بين الامرين بان الفائدة في الوجيه اقل واشد اجمالا اجاز انيقال لا اعتبار في حسن
الخطاب بكثرة الفائدة لانه يحسن من الخطاب ما نخرجه من كونه عبثا وقليل الفائدة ككثيرها والجواب عن
ذلك انه من المعلوم قبح خطاب العربي بالزنجية كما ذكرتم كما ان من المعلوم الذي لا يختلف العقلا فيه حسن
الخطاب بالمجمل في الموضع الذي ذكرناه واذا ثبت حسن ما ذكرناه وقبح ما ذكروه احتجنا ان ننظر في ذلك نعلل
لم حسن ما ذكرناه ولم قبح ما قالوه فلا نعلل قبح ما قالوه بعلة توجد في حسن ما ذكرناه لان ذلك يودي
الى اجتماع وجه الحسن والقبح في شيء واحد وذلك لا يجوز ولا نعلل ايضا حسن ما ذكرناه بعلة توجد فيما
استقبحوه لمثل ذلك وانما قلنا ذلك لانا متى عللنا قبح الخطاب بالزنجية بانا لا نفهم بها مراد المخاطب وجدنا
ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك لخليفته والواحد منا لغلامه لان خليفته الملك ووكيل احدنا
لا يعرف من خطابه المجمل الذي حكيناه مراده الذي اخاله في تفصيله على البيان وان عللنا قبحه بانه مما لا
فائدة فيه فقد بينا انه يمكن ان يدعى فيه فائدة وانه لا يعد واحدا اقسام الكلام للعهود ولا يبان
يكون مويدا اذا كان حكيما لبعضها وان عللنا حسن الامثلة التي علمنا حسنها بانه يفيد فائدة ما ادها
يتعلق بالمخاطب به مصلحته بان يعتقد ويعزم على الامتثال عند البيان ويوطن نفسه على ذلك
فهذا كله قايم في الخطاب بالزنجية فلا بد من التعليل بما لا يقتضي قبح ما علمنا حسنه ولا حسن ما علمنا
قبحه ويمكن تعليل قبح الخطاب بالزنجية بانه غير مفهوم منه نوع الخطاب ولا اي ضرب هو منه وبه
الا ترى انه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا او عرضا او تمنيا وفي المجمل يفصل بين
هذه الانواع والضروب وانما تلتبس عليه تفصيل ما تعلق به الامر مما هو واقف على البيان فهذه علة
صحيحة في قبح الخطاب بالزنجية لا نجدها فيما علمنا حسنه من الامثلة ولا في المجمل الذي يجري في الحسن مجراه و
لا نشك ان تقول العلة في قبح الخطاب بالزنجية ان المخاطب لا يستفيد منه فائدة معينة مفصلة و
لا بد في كل خطاب من ان يستفاد منه فائدة مفصلة وان جاز ان يقترن بذلك فائدة اخرى مجملة و
الخطاب المجمل يستفاد منه فائدة معينة مفصلة وان استفاد اخرى مجملة لانه اذا قال اقيموا الصلوة
وخذ من اموالهم صدقة فقد استفاد المخاطب انه مامور به وقطع على ذلك وانه مامور بعبادة هي
صلوة او صدقة وان شك في كيفيتها ثم يقال لهم كيف توجبون ان يعلم المخاطب فائدة جميع ما يخاطب
له قبل زمان الحاضرة ومراد المخاطب على جهة التفصيل وانتم تجوزون تاخير بيان مدة الفعل المامور به

عن وقت الخطاب ولا يوجبون ذلك وهو من فوائد الخطاب ومراد المخاطب لانه اذا قال صلوا وظاهر هذا القول
عندكم يتناول كل صلوة وكل زمان بلا حصر فاراد بذلك مدة معينة والى غاية منقطعة واخر
بيانه في حال الخطاب ما لم يبينه ويفصله وهذا من هذا الوجه نظير المجمل ومثل الخطاب بالزنجية
فان قلتم ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل ما يراد به بالخطاب قلنا احسبتم فاقبلوا في الخطاب
بالمجمل مثل ذلك لان الخطاب بالمجمل يستفاد منه فائدة معينة مفصلة وان لم يستفد على سبيل
التفصيل جميع فوائده وان قالوا لا حاجة به الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة التي تخرج بالبلوغ
اليها من ان يكون مصلحة لان ذلك بيان لما يجب ان يفعله وهو غير محتاج الى بيان ما لا يجب عليه
ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يفعله وكلف الاتيان به قلنا هذا خروج منكم
عن السنن الذي كنا فيه لانكم اوجبتم البيان للمراد كله في حال الخطاب لامر يتعلق بحسن الخطاب
فاوجبتم فقد متى لم يعلم المخاطب فوائده كلها على التفصيل فلما الزمناكم بيان حد النسخ عدلتم
الى شيء اخر وهو وان كان غير صحيح نقض لعلتكم وهدم لاعتمادكم لانكم توجبون بيان فوائد الخطاب
ومراد المخاطب لانه يتعلق بحسن الخطاب واذا اجزتم تاخير بيان بعض فوائده نقضتم اعتلالكم
على كل حال وعدنا الى انكم قد اجزتم حسن ما هو نظير للمجمل الذي اجزنا حسنه لان المجمل الا انه غير بيان
بعض فوائد الخطاب ونراكم ابدا تذكرون في كتبكم ان قبح تاخير البيان لم يكن لشيء يتعلق بازاحة
علة المكلف في الفعل وانما هو راجع الى وقوع الخطاب على وجه يقتضي القبح وهذا ينقض قولكم
الا انه لا يحتاج في فعل ما كلف الى معرفة غاية المصلحة ويحتاج في الفعل الى العلم بصفته لان
هذه منكم من اعادة لما به يتمكن من ايقاع الفعل ويجب ان يعلم ان فقد القدرة او الالة التي لا يقع
الفعل الا بها اقوى واشد تاثيرا في تعذر الفعل من فقد العلم بصفته وانتم تجيزون خطابا لا يقدر
على الفعل ولا يتمكن منه في حال الخطاب اذا كان ممن يقدر في حال الحاجة فاجيزوا تاخير بيان صفة
الفعل المامور به في حال الخطاب ولا حاجة به في هذه الحال الى العلم بصفته كما لا حاجة به الى القدرة عليه
والتمكن بالالات وغيرها منه ثم انكم ليس تخلون من ان توجبوا بيان صفة الفعل المامور به في حال
الخطاب لامر يتعلق بازاحة العلة في الفعل او لامر يرجع الى حسن الخطاب وان فوائده ومراد المخاطب به اذا لم
يعلم تفصيلا في وقت الخطاب قبح فان الاول لزم عليه ان يكون في حال الخطاب قادرا متمكنا وليس

بوجوب ذلك وان كان الثاني فغاية الفعل من مراد المخاطب ومقصوده من الخطاب ومع ذلك فلم يبينهما
في حال الخطاب وإذا جاز ان لا تبين بعض المقصود ولا يكون الخطاب قبيحا جاز في المجمل مثل ذلك بعينه
ومما يمكن ان يستدل به على جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب ويورد على المخالف على سبيل المعارضة
والالزام لانه لا خلاف بيننا وبينهم في انه قد يجوز ان يخاطب بالمجمل وان يقترن بالبيان بل يحيله
في معرفة البيان على البيان الرسول عم والرجوع في تفصيل ذلك اليه واذا جاز ان يخاطبه بما يفهمه تعويلا
على انا نعرف المراد من جهة غيره والا جاز ان يخاطبنا بذلك ويعول بنا على الرجوع اليه في معرفة البيان
فان فرقوا بين الامرين بان يقولوا اذا كان البيان عند الرسول وخاطبنا بالمجمل فنحن متمكنون من العلم
بالمراد قلنا واذا خاطبنا بالمجمل وعول بنا على مسئلته عن بيانه والرجوع اليه في تفصيله فنحن ايض
متمكنون من العلم بالمراد ولا فرق بين الامرين وقد استويا في ان البيان لم يقترن بالخطاب وانما التعويل
فيه على الرجوع الى متحجم ومبين فاي فرق بين ان يكون ذلك المبين هو الله تعم او رسوله فان قال
ما ذكرتموه يقتضي ان يكون ذلك عبثا لانه طول زمان للمعرفة بغير فائدة وقد كان قادرا بدلا من ان
يخاطبه بالمجمل ثم يلزمه سؤاله عن معناه فيبين له ان يبتدي بيان ذلك له قلنا فالا كان ما ذكرتموه و
اجزتموه ايضا عبثا لانه كان قادرا على ان يخاطبه مقترنا بالبيان ولا يكلفه الرجوع الى الرسول عم ومعرفة
المراد لانه تطويل للبيان وطريق للمعرفة فان قلتم هذا التطويل يمكن ان يتعلق به مصلحة قيل لكم فيما
انكرتموه مثل ذلك ومما يضيق عليهم الكلام لانهم يجيزون ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول
ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول فيعرف المراد فاذا قيل لهم ما الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان
يرجع الاصول فيعرف المراد قالوا يجب ان يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد على الجملة انه يمتثل ما يبين
له وهذا تطرق عليهم ما قاله من جواز تاخير بيان المجمل من وجوب اعتقاد الجملة دون التفصيل و
انتظار البيان واي فرق بين ان يكلف زمانا قصيرا من غير فهم المراد على سبيل التفصيل الا اعتقاد الذي
ذكروه ويحسن ذلك وبين ان يكلف زمانا طويلا مثل ذلك فاذا قال اذا كان البيان في الاصول فهو يتمكن
من معرفة قلنا اله وليس هذا المخاطب الى ان يتامل الاصول ويقع على البيان مكلف الا الاعتقاد المجمل الذي
ذكرتموه على وجه حسن ولا بد من زمان مقصور لا يمكنه معرفة المراد فيه لان تامل الاصول والرجوع اليها
حتى يعلم حصول البيان فيها او خلوها منه لا بد فيه من زمان قصر او طال واذا جاز ان يخاطب بما لا يتمكن من

معرفة المراد به في قصير الزمان جاز في طويله على انا قد الزمناهم اذا قالوا انه متمكن من المراد به بالرجوع الى الرسول
او بتامل الاصول ان يجوز ان يكون متمكنا من ذلك بالرجوع اليه تعم ولا فرق بين الامرين وبعد فاذا كان
الخطاب يحسن بالمجمل وفي الاصول بيانه متى تؤمل وكذلك اذا عول به على بيان الرسول يحسن ايض فاي فرق بين
ذلك وبين خطاب العربي بالزنجية او ليس الموضعان متساويين في ان المراد في حال الخطاب بالزنجية غير
مفهوم فان قلتم الفرق بينهما ان الخطاب بالزنجية لا طريق الى العلم بالمراد به وههنا الى العلم بالمراد طريق اما
بالنظر في الاصول ومعرفة البيان منها او بالرجوع الى بيان الرسول قلنا لكم فاجيزوا ان يخاطبه با
لزنجية ويعول به على سؤال من يعرف الزنجية في تفسير ذلك وبيان الغرض فيه ان يعول به على ان يتعلم
لغة الزنج فذلك ممكن له وسهل عليه كما طلبه من المجمل بما لا يفهم المراد به وعول به على تصفح الاصول
والنظر فيها حتى يقع على البيان فان كان ما قلتموه يمكننا من العلم فالذي الزمناكم ايض ممكن
ولا شبهة على عاقل في عدم قبح الخطاب بالزنجية لمن ذكرنا حاله وهو نظير ما ذهبوا الى جوازه ومما
يدل ايض على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه
يقول انها هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك
يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي
ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي
الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الان جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ووجه الدلالة من
الاية انه تعم امرهم بذبح بقرة هذه الصفات كلها الها ولم يبين ذلك في اول الخطاب حتى سالوا عنه وراجعوا
فيه استفهموه فبين لهم المراد شيئا بعد شيء وهذا يدل على جواز تاخير البيان فان قالوا لم زعمتم
ان الصفات المذكورة كلها في البقرة الاولى الى التمام وان في الخطاب الاول بذبحها وما انكرتم ان
يكونوا امروا في الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر من غير اشتراط هذه الصفات فلو ذبحوا بقرة من
غير ان يكون بهذه الصفات المذكورة فيما بعد لكانوا فعلوا الواجب فلما رجعوا تغيرت المصلحة فامروا
بذبح بقرة غير فارض ولا بكر من غير مراعاة الباقية فلما توقفوا ايض تغيرت المصلحة في تكليفهم فامروا
بذبح بقرة صفراء فاقع لونها فلما توقفوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة لها الصفات الاخيرة المذكورة

وانما يكون ذلك حجة في تاخير البيان لو صح لكم ان الصفات الواردة كلها للبقرة الاولى وما انكرتم ان يكون
الامر بخلاف ذلك قلنا هذا تاويل من لا يعرف حكم اللغة العربية وما جرت به عادة اهلها في خطابهم
وكناياتهم لان الكناية في قوله نعم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لا يجوز عند محصل ان يكون كناية الا عن
البقرة التي تقدم ذكرها وامروا بذبحها ولم يجر في الكلام ما يجوز ان يكون هذه الكناية كناية عنه الا
البقرة ويجري ذلك مجرى قول احدنا لغلامه اعطني تفاحة فيقول الغلام ما هي بينها لي فلا يصرف احد
من العقلاء هذه الكناية الا الى التفاحة المامور باعطائها اياه ثم قال النعم بعد ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض
ولا بكر عوان بين ذلك وقد علمنا ان الهاء في قوله انه يقول هي كناية عنه نعم لانه لم يتقدم ما يجوز رد
هذه الكناية اليه الا اسمه نعم فكذلك يجب ان تكون قوله نعم انها كناية عن البقرة المتقدمة ذكرها والا
فما الفرق بين الامرين وكذلك الكلام في الكناية بقوله ما لونها وقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والكناية
في قوله ما هي ان البقر تشابه علينا ثم الكناية في قوله انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي
ولا يجوز ان تكون الكناية في قوله نعم انها في المواضع كلها عن القصة والحال ان الكناية في انها لا بد من ان
تتعلق بما تعلقت به الكناية في قوله هي ولا شبهة في ان المراد بلفظة هي البقرة التي امروا بذبحها فيجب ان
تكون كناية في الجواب تعود الى ما كنا عنها في السوال ولو جاز تعليق الها بالقصة والشان جاز
تعليق ما هي بذلك وجاز ايضا ان تكون الكناية في قوله انه يقول عن غير الله نعم ويكون عن الحال و
القصة كما قالوا في انه زيد منطلق وكنوا عن الشان والقصة فكيف يكون قوله انها كذا وكذا كناية عن
غير ما كنا عنه بما هي وعما لونها او ليس كذلك يوجب ان يكون جوابا عن غير ما سئل عنه لانهم سالوا عن صفات
البقرة التي تقدم ذكرها وامرهم بذبحها فاجيبوا عن غير ذلك وسواء جعلوا الها في انها عن الشان والقصة
او عن البقرة التي امروا ثانيا وثالثا بذبحها فكيف يجوز ان يسئلوا عن صفة ما تقدم امرهم بذبحه
فيترك ذلك جانبا ويذكر صفة ما لم يتقدم الامر بذبحه وانما امروا امرا مستانفا به ولو كان الامر على
ما قالوه من انه تكليف بعد تكليف لكان الواجب لما قالوا له ما هي وانما عنوا البقرة التي امروا ابتداء
بذبحها ان يقول لهم اي بقرة شئتم وعلى اي صفة كانت وما امرتكم بذبح بقرة لها صفة معينة والان
تغيرت مصلحتكم فاذبحوا الان بقرة من صفتها كذا وكذا فاذا قالوا له ما لونها يقول لهم اي لون شئتم وما اردت
لونا بعينه والان فقد تغيرت المصلحة والذي تومرون به الان بقرة صفراء ولما قالوا في الثالث ما هي

ان البقرة تشابه علينا ان يقول لهم المامور به بقرة صفراء على اي صفة كانت بعد ذلك وقد تغيرت المصلحة
فاذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى اخر الصفات فلما عدل عن ذلك الى نعت بعد اخر دل على انها كلها نعوت
البقرة الاولى على انه لو جاز حمل الهاء في قوله انها الى الشان والقصة وان كان المفسرون كلهم قد اجمعوا
على خلاف ذلك لانهم كلهم قالوا هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها وقال المعتزلة بالامر انها كناية
عن البقرة التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها ولم يقل احد انها للقصة والحال لكان ذلك يفسد
من وجه اخر وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان تكون هذه الكناية راجعة اليه متعلقة ولم يجر للقصة
والحال ذكر فالاولى ان يكون متعلقة بما ذكر وتقدم الاخبار عنه دون ما ذكر له في الكلام وانما
استحسنوا الكناية عن الحال والقصة في بعض المواضع بحيث تدعو الضرورة اليه ولا يقع اشتباه
لا يحصل التباس وبعد فانما يجوز اضمار القصة والشان بحيث يكون الكلام تعلق الكناية بما تعلقت
به مفيدا مفهوما لان القايل اذا قال انه زيد منطلق وانها قايمة هند فتعلقت الكناية بالحال و
القصة افاد ما اورد من الكلام وصار كانه قال زيد منطلق وقائمة هند والايات بخلاف هذا
الموضع لانا متى جعلنا الكناية في قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول تثير
الارض متعلقة بالحال والقصة بقي معنا في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقل بنفسه لانه لا
فائدة في قولنا بقرة صفراء وبقرة لا فارض ولا بكر ولا بد من ضم كلام اليه حتى يستقل ويفيد
فان ضممنا اليه بقرة لا فارض او بقرة صفراء التي امرتم بذبحها افاد لعمري فبطل صرف الكناية الى غير
البقرة ووجب ان تصرف الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتدا والاكتفا بما في الكلام
اولى من تاويل يقتضي العدول الى غير وحذف شيء ليس موجودا في الكلام ومما يدل على صحة ما
اخترناه ان جميع المفسرين للقران اتفقوا على ان الصفات المذكورة كلها للبقرة اجتمعت لها للقوم حتى
توصلوا الى ابتياع بقرة لها هذه الصفات كلها بملء جلدها ذهبا ولو كان الامر على ما قاله المخالفون
لوجب الا يعتبروا فيما يبتاعون الا الصفات الاخيرة دون ما تقدمها ويلغى ذكر الصفراء والتي
ليست بفارض ولا بكر واجمعوا على ان الصفات كلها معتبرة وعلم ان البيان تاخر وان الصفات
كلها للاولى المامور بذبحها فان قيل فلم عنفوا على تاخيرهم امتثال الاول عندكم ان بيان المراد	الامر
بالامر الاول تاخر فلم قال فذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا ما عنفوا على تاخير امتثال الامر الاول

وليس في القران ما يشهد بذلك او يدل عليه بل كان البيان ياتي شيئا بعد شيء كلما طلبوه واستخرجوه من غير تعنيف
ولا قول يدل على انهم بذلك عصاة فاما قوله في اخر القصة وما كادوا يفعلون فانما يدل على انهم كادوا
يفرطون في اخر القصة وعند تكامل البيان ولا يدل على انهم فرطوا في اول القصة ويجوز ان يكون
د نحو ابعد تناقل ثم فعلوا ما امروا به والله اعلم وهذان دليلان ذكرهما سيدنا المرتضى اوردتهما
بالفاظه لانه لا مزيد عليهما وفيهما كفاية انشاء الله وقد استدل قوم على صحة هذا المذهب بان قالوا
ليس في العقل ما يمنع من صحة ذلك ولا في الشرع فينبغي ان يكون ذلك جايزا فمتى تفرعوا في ذلك واشاروا الى
شيء فيما يدعونه انه وجه قبح طالبوهم بما مضى في تضاعيف الكلام مما يمكن ان يكون جوابا عنه واستدلوا
ايضا بما روي ان سائلا سال النبي ع عن مواقيت الصلوة فاخر بيانها واعترض المخالف ذلك بان قال انما احاله
على بيان متقدم فمتى قيل لهم لم ينقل ذلك قالوا يكفي ان يكون ذلك جايزا وهذا الدليل لا يمكن الاعتماد
عليه لان الخبر خبر واحد وهذه مسئلة طريقها العلم فكيف يمكن الاستدلال على صحتها بخبر واحد واستدلوا
ايضا بما روي من ان اهل اليمن سالوا معاذا عن وقص البقرة فلم يعرفه وقال المخالف ان ذلك مما قد بين
لانه بقي على ما كان عليه من قبل في اسقاط الزكوة عنه وهذا ايضا نظير الاول في انه خبر واحد لا يمكن الاعتماد
عليه ونظاير ذلك لا يمكن الاعتماد على شيء منها فالمعتمد في هذا الباب الدليلان الاولان واما الذي يدل
على ان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو انا قد دللنا على ان العموم له صيغة تختص به ولظاهره
فمتى خاطب الحكيم به ينبغي ان يحمل على ظاهره لانه لو اراد غير ظاهره او اراد بعضه لبينه الكلام والا كان
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به وذلك لا يجوز كما لا يجوز تصديق الكذاب واظهار المعجز عليه ولو جاز ذلك
لجاز ان يخاطب بالفاظ الخاص ولا يريد حقيقتها ولا ظاهرها ويريد بها ضربا من المجاز ولا يبين وذلك يودي
الى انا لا نستفيد بالخطاب شيئا اصلا فاما من قال ان لفظ العموم مشترك فهو يجوز تاخير بيان المراد به
لانه يكون مجملا عنده وقد بينا نحن خلاف ذلك فهذه جملة كافية في هذا الباب   في ان المخاطب بالعام
هل يجوز ان يسمعه وان لم يسمع الخاص ام لا يجوز اعلم انه يجوز ان يسمع المخاطب العام دون الخاص و
يلزمه طلب الخاص والبحث عنه في الاصول فان وجده حمل العام عليه والا اعتقد ظاهره وهو مذهب
النظام واحد قولي ابي هاشم والذي يدل عليه قول الشافعي وغيره من الفقهاء وكان ابو علي يقول ان تخصيص
الخطاب اذا لم يكن بدليل ولا كان المخاطب به قد عرفه فانه لا يجوز ان يسمع العام ولا يسمع الخاص بل يصرف

عن سماع

عن سماع العام بضرب من الصرف واذا اسمعه اسمع معه الخاص وكان يعتل لذلك بان يقول ان خطابه له
اياه بالعام يبيح له اعتقاد ما لا يقتضيه ظاهره وذلك جهل ولا يجوز من الحكيم ان يبيح الجهل فيجب
ان لا يجيز دون ان يسمعه الخاص وكان يقول ان ذلك بمنزلة خطاب العربي بالزنجية لان المراد
به لا يصح ان يعلم في الحال وقد قال بهذا ابو هاشم ايضا وكان يقول باسماع المنسوخ دون الناسخ
مثل ما ذكرناه ايضا والذي يدل على صحة المذهب الاول انا قد اتفقنا على انه يجوز ان يخاطب بالعام
وان كان مخصوصا بدليل العقل وان لم يستدل المخاطب على خصوصه بل يلزمه البحث عنه وانما حسن
ذلك لانه يتمكن من معرفة ذلك فيجب ان يحسن ايضا ان يخاطب به اذا كان له تخصيص في الاصول لم
يسمع لما كان متمكنا من معرفته بالنظر في الاصول وما ذكرناه قد استقط ساير ما قدمناه لانه اذا
جاز عند من خالفنا ان يخاطب بالعموم وان لم يستدل على خصوصه بالعقل ولم يوجب ذلك اباحة
الجهل ولا اجرى مجرى خطاب العربي بالزنجية فكذلك لا يلزمنا وان نجوزنا ما قدمناه   في القول
في دليل الخطاب واختلاف الناس فيه اختلف اهل العلم في ان الحكم اذا علق بصفة الشيء هل
يدل على ان حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده ام لا يدل بل يحتاج الى بيان ودليل
سواه فمذهب الشافعي واكثر اصحابه الى ان الحكم اذا علق في الموصوف بصفة دل على انتفاء ذلك
الحكم اذا زالت تلك الصفة قال في مسايل كثيرة وتجاوز بعضهم الى ان قال ان الحكم اذا علق بعين
دل على ان غيره بخلافه ومنهم من قال انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه وهو الذي نصره ابو عبد
الله البصري وحكاه عن ابي الحسن وهو قول ابي العباس بن شريح ومن تبعه من اصحاب الشافعي كابي
بكر الفارسي وابي بكر القفال وغيرهما وذكر ابو العباس ان الحكم اذا علق بصفة انما يدل على ما تناوله
لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه قراين واسباب تدل معها على ان ما عداه بخلافه ونحو قوله ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله
تع وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله ع في سائمة الغنم الزكوة قال
وقد يقتضي ذلك حكم ما عداه مثل حكمه نحو قوله ومن قتله منكم متعمدا وقوله ولا تقل لهما اف
وقوله فلا تظلموا فيهن انفسكم وهذا تصريح منه بان القول اذا تجرد لم يقتض نفيا ولا اثباتا فيما
عدا المذكور وان بالقراين يعلم تارة النفي ويعلم تارة الايجاب وقد اضاف ابن شريح هذا القول الى

الشافعي وتناوله لكلامه المقتضى لخلافه وبنا عليه واكثر اصحاب الشافعي وجلهم وجمهورهم على المذهب
الاول وهذا المذهب اعني الاخير هو الذي اختاره سيدنا المرتضى واليه ذهب ابو علي وابو هاشم واكثر
المتكلمين وكان شيخنا ره يذهب الى المذهب الاول واقوى ما نصر فيه مذهب من منع ذلك ما ذكره سيدنا
المرتضى في مسئلة له انا احكيها على ما وجهها قال قد ثبت ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل على
ان ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة كالاسم في الاباحة والتمييز واذا ثبت هذان الامران صح ما نذهب
اليه والذي يدل على الامر الاول ان تعليق الحكم بالاسم لو دل انما عداه بخلافه لوجب ان يكون قول
القائل زيد قائم وطويل والسكر حلو مجازا معدولا به عن الحقيقة لانه قد يشارك زيدا وعمرا في
القيام والطول من غيرهما ويشارك السكر في الحلاوة غيره ويجب ايضا ان لا يمكن ان يتكلم بهذه
الالفاظ على سبيل الحقيقة ومعلوم ضرورة من مذهب اهل اللغة ان هذه الالفاظ حقيقة وانها
محال يجب ان تكون مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون اكثر الكلام مجازا لان الانسان اذا اضاف
الى نفسه فعلا من قيام او قعود او اكل او تصرف وما جرى مجراه ليس يضيف اليها الا ما له فيه مشارك
والاضافة اليه تقتضي بظاهرها على مذهب من قال بدليل الخطاب نفي ذلك الامر عما عداه ولا يكون هذا
الا ما قال قط في موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضي ان الكلام كله مجاز او يدل ايضا على ذلك
ان من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر ان زيدا طويل الا وهو عالم بطوله لان كلامه يقتضي تعليق
الطول عليه فلا بد من ان يكون عالما به والعالم يلزم ان يكون كاذبا فلو كان قوله زيد طويل كما
يقتضي الاخبار عن طول زيد يقتضي نفي الطول عن كل ما من عداه لوجب ان لا يحسن منه ان يخبر
بان زيدا طويل على الحقيقة الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا يشاركه في الطول ويجب ان يكون علمه بحال
الغير شرطا في حسن الخبر كما ان علمه بحال المذكور شرط في حسن الخبر ومعلوم خلاف ذلك عند كل عاقل
وايضا فان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب ولا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي كما
لا يفهم من لفظة النفي الاثبات وقولنا زيد طويل لفظه لفظ اثبات فكيف يعقل من نفي الحكم عن غير
المذكور وليس ههنا لفظ نفي ويمكن ان يستدل بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق الحكم بصفة لا يدل
على نفيه عما ليست له من غير حمل الصفة على الاسم ومما يقوي ايضا ما ذكرناه ان احدا من العلما لم يقل
في ذكر اجناس الستة في خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربوا عن غيرها لان العلماء بين رجلين

احدهما يقول ينتفي في غير هذه الاجناس على الجملة والاخر يقيس غيرها عليها فان تعلق من سوى بين الاسم والصفة
بان جماعة من اهل العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر بقوله تعم وانزلنا من السماء ماء طهورا فنفوا الحكم
عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة والجواب ان من فعل ذلك فقد اخطا في اللغة وقد حكينا ان في الناس
من سوى مخطيا بين الاسم والصفة في تعليق الحكم بكل واحد منهما ويمكن من استدل بهذه الاية ان يكون
انما عول على ان الاسم فيها يجري مجرى الصفة لان مطلق الماء يخالف المضاف فاجراه مجرى كون الغنم سائمة و
معلوفة واما الدلالة على ان الصفة كالاسم في الحكم الذي ذكرناه فهي ان الغرض من وضع الاسماء في اصل اللغة
هو التمييز والتعريف لتمكنهم ان يخبروا عمن غاب بالعبارة كما اخبروا عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الاسما لهذا
الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق في اسماء بطل غرض الذي هو التمييز فاحتاجوا الى ادخال الصفة والحاقها
بالاسم ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع اشتراك فيه ولولا الاشتراك الواقع في الاسما
لما احتيج الى الصفات الا ترى انه لو لم يكن مسمى بزيد الا شخصا واحدا لكفى في الاخبار عنه ان يقال قام
زيد ولم يحتج الى ادخال الصفة فبان بهذه الجملة ان الصفة كالاسم في الغرض وان الصفات كبعض الاسماء
واذا ثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما يجري مجراه ويقوم مقامه ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر
قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص بعينه فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج ان يخبر عنه في حال دون اخرى
فيذكره بصفة فصارت الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان فحلا محلا واحدا في الحكم
الذي ذكرناه ومما يدل ابتدا على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل على ما يتناوله او على ما يكون بان
يتناوله اولى فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول اولى فمحال واذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناول
غير المذكور ولا هو بان يتناوله اولى لم يدل الا على اقتضاه لفظه فان قيل اشرحوا هذه الجملة قلنا قوله عم
في سائمة الغنم الزكوة معلوم احساسا وادراكا انه لم يتناول المعلوفة ولا يمكن الخلاف فيما لا يدخل تحت الحس
ولا هو يتناولها اولى بدلالة انه لو قال في سائمة الغنم الزكوة في معلوفتها لما كان مناقضا ومن شان
اللفظ اذا دل على ما لم يتناوله بلفظه لكنه بان يتناوله اولى ان يمنع من التصريح بخلافه الا ترى ان قوله
تعم ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما لما تناول النهي من التافف بلفظه وكان بان يتناول سائر المكروه اولى لم يجز
ان يتبعه ويلحقه بان يقول ولا تقل لهما اف واضربهما واشتمهما لانه نقض فبان ان قوله في سائمة الغنم
الزكوة ليس يتناول المعلوفة اولى والذي يدل على ان اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول اولى

انه لو دل على ذلك لم يحصر ميلو لبلا نه ما يتناوله اللفظ لا يتناهى وليس بعض بان يدل عليه اللفظ مع عدم التناول
باولى من بعض ومما يدل ايضا على ما ذكرناه حسن استفهام القايل ضربت طوال غلماني ولقيت شراف جيراني فيقال
له اضربت القصار من غلمانك ام لم تضربهم ولقيت العامة من جيرانك ام لم تلقهم فلو كان تعليق الحكم
بالصفة يقتضي وصفه نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك الصفة لكان هذا الاستفهام
قبيحا كما يقبح ان يستفهمه عن حكم ما تعلق لفظه به فلو كان الامران مفهومين من اللفظ لاشتركا
في حسن الاستفهام وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام من المتكلم لم يقل بدليل الخطاب فاما
من تكلم بما ذكرتموه من المذهبين الى دليل الخطاب فانه لا يستفهم عن مراده الا على وجه واحد وهو ان
يكون اراد على سبيل المجاز والاستعارة خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب فيحسن استفهامه لذلك قلنا
حسن استفهام كل قائل الملق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة علمنا مذهبه في دليل الخطاب ام لم
نعلمه فاما تجويزنا ان يكون المخاطب عدل عن الحقيقة الى المجاز في الكلام الذي حكيناه وان هذا هو
علة حسن الاستفهام فباطل لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل كلام لانه لا كلام نسمعه الا
ونحن نجوز من طريق التقدير ان يكون المخاطب به اراد المجاز لم يرد الحقيقة وفي علمنا بقبح الاستفهام
في كثير من المواضع دلالة على فساد هذه العلة على ان المخاطب لنا اذا كان حكيما واراد المجاز بخطابه قرن
كلامه بما يدل على انه متجوز به ولم يحسن منه الاطلاق وحكي في هذه المسئلة ما استدلوا به من خالفه
فقال ما استدل المخالف باشياء منها ان تعليق الحكم بالسوم لو لم يدل على انتفائه اذا انتفت الصفة
لم يكن لتعليقه بالسوم معنى وكان عبثا ومنها ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من
الغنم ويقوم مقامه قوله ليس في الغنم السائمة الزكوة فكانه لو كان قال ذلك لوجب ان تكون الجملة
المستثنى منها بخلاف حكم المستثناء فكذلك تعليق الحكم بالصفة ومنها ان تعليق الحكم بالشرط اذا
دل على انتفائه بانتفاء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان كل واحد منهما كالاخر في التمييز و
التخصيص لانه لا فرق بين ان يقول في سائمة الغنم الزكوة وبين ان يقول فيها اذا كانت سائمة ومنها ما
روي عن النبي صلعم عند نزول قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم انه قال لازيدن على السبعين فلو لم يعلم من جهة دليل الخطاب ان ما فوق السبعين
بخلافها لم يقل ذلك ومنها تعلقهم بما روي عن عمر بن الخطاب ان يعلى بن منيه ساله فقال له ما بالنا

نقصر

نقصر وقد امنا فقال لعمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلعم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وتعجبهما من ذلك يدل على انهما فهما من تعلق القصر بالخوف ان حال الامن بخلافه
ومنها ما روي عن الصحابة كلهم انهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا يكون ذلك منسوخا الا من جهة
دليل الخطاب وان لفظة الخبر يقتضي نفي وجوب الاغتسال من غير انزال الماء ومنها ان الامة انما
رجعت في ان التيمم لا يجب الا عند عدم الماء الى الظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذلك الصيام
في الكفارة وانه لا يجزي الا عند عدم الرقبة انما رجع فيه الى الظاهر قال والجواب عن الاول ان في تعليق
الحكم بالسوم فايدة لانا نعلم وجوب الزكوة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان يكون
حكم المعلوفة في الزكوة حكم السائمة وان علمناه بدليل اخر وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين ان يعلما
بدليلين مختلفين بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما لم يقع النص عليه من الاجناس في الربوا حكم المنصوص
عليه ومع ذلك لنا على ثبوت الربوا في الاجناس المذكورة بالنص وكلنا في اثباته في غيرها الى القياس او
غير ذلك من الادلة والجواب عن الثاني ان الاستثناء من حال العموم لم يدل بلفظه ونفسه على ان
ما لم يتناوله بخلافه حكم وانما دل العموم على دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء بعض ما تناوله
العموم علمنا حكم المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله لما يتناوله وعلمنا ان حكم ما لم يتناوله بخلافه
بلفظ العموم مثال ذلك ان القائل اذا قال ضربت القوم الا زيدا فانما يعلم بالاستثناء ان زيدا ليس
بمضروب ويعلم ان من عداه من القوم مضروب بظاهر العموم لا من اجل دليل الخطاب في الاستثناء
وليس هذا موجودا في قولهم في سائمة الغنم الزكوة لانه ما استثنى من جملة مذكورة ولو كان
سائمة الغنم اسم يختص به من غير اضافة الى الغنم تعلق نفي الزكوة به وليس كل شيء معناه معنى
الاستثناء له حكم الاستثناء لان للاستثناء الفاظا موضوعة له فلما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى
منه ولا يكون واردا الا على جملة مستقلة بنفسها وكل هذا اذا وجبت مراعاته لم يجز ان يجري قوله ع
في سائمة الغنم الزكوة مجرى الجملة المستثنى منها والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في
انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه وبمجرد الشرط لا يعلم ذلك وانما نعلمه في بعض المواضع بدليل لان
تاثير الشرط ان يتعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخالفه وينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا
يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم انما يمنع من قبول

المشاهد الواحد حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في قبوله ثم يعلم انضمام اثنين الى الشاهد الاول يقوم مقامه ثم يعلم بدليل انضمام اليمين الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فنيابة بعض الشروط من بعض اكثر من ان تحصى والصحيح ان الحكم اذا علق بغاية او عدد فانه لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا انما نعلم ان ما زاد على الثمانين في حد القاذف فلا يجوز لان نفي ما زاد على ذلك محظور بالعقل فاذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك اذا قال الرجل لغلامه اعط زيدا مائة درهم فانه يعلم حظر الزائد على المذكور الاصل ولو قال اعطيت فلانا مائة لم يدل لفظا ولا عقلا على انه لم يعط اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل وانما علمنا في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما تدل اللفظ عليه كما يعلم ان ما عدا السائمة بخلافها في الزكوة بدليل ومن فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين الامرين لا فرق بينهما فاذا قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم واي معنى لقوله عم في سائمة الغنم الزكوة والمعلوم مثلها فاذا قيل لا يمتنع ان تكون المصلحة في ان نعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ونعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف وتعليق الحكم بالصفة لا يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف قول من يقول انه يدل على ذلك اذا كان بيانا وانما قلنا ذلك لان ما وضع له القول لا يختلف ان يكون مبتدا او بيانا واذا لم يدل تعليق الحكم بصفة على نفي ما عداه فانما لم يدل على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ فهو في كل موضع كذلك والجواب عن الرابع انه لم يفد العلم لا يرجع فيه الى اخبار الاحاد لا سيما اذا كانت ضعيفة وهذا الخبر يتضمن انه عم يستغفر للكفار وذلك لا يجوز واكثر ما فيه انه عم عقل ان ما فوق السبعين بخلاف السبعين فمن اين انه فهم ذلك من ظاهر الاية من غير دليل ولقائل ان يقول ان الاستغفار لهم كان مباحا فلما ورد النص بحظر السبعين بقي ما زاد عليه على الاصل وقد روي في هذا الخبر انه عم قال لو علمت اني اذا زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر والجواب عن الخامس فهو ايضا خبر واحد لا يحتج به في هذا الموضع

ومع ذلك لا يدل على موضع الخلاف لانا لا نعلم ان تعجبهما من القصر مع زوال الخوف هو لاجل تعليق القصر بالخوف ويجوز ان يكون تعجبهما لانهما عقلا من الايات الواردة في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام في حال واعتقدا ان المستثنى من ذلك هو حال الخوف فتعجبا لهذا الوجه والجواب عن السادس انه اذا صح قولهم ان الماء من الماء منسوخ من اين لهم انهم عقلوه من ظاهره نفي وجوب الغسل في غير الماء ولعلهم عقلوه بدليل سوى اللفظ لانهم اذا حكموا بانه منسوخ فلا بد من ان يكون نفا قد فهموا ان ما عداه بخلافه فمن اين لهم فهموا ذلك باللفظ دون دليل اخر وقد روي هذا الخبر بلفظ اخر وانه عم قال انما الماء من الماء بدخول لفظ انما فعلم ان ما عداه بخلافه لان القائل اذا قال انما لك عندي درهم يفهم من قوله وليس لك سواه وعلى هذا الوجه تعلق ابن عباس في نفي الربوا عن غير نسيئة بقوله عم انما الربوا في النسيئة وقد روي ايضا هذا الخبر بلفظ اخر وهو انه عم قال لا ماء الا من الماء وعلى هذا اللفظ لا شبهة في الخبر على ان الصحابة لم تبين جهة قولها في هذا الخبر انه منسوخ وهل النسخ تناوله او دليله او ما علم منه بقرينة وقد علمنا ان المذكور من الحكم في اللفظ هو وجوب الغسل له بالماء من انزال الماء ليس بمنسوخ فتعين ان النسخ تناول دليل هذا اللفظ او ما علم بقرينة والجواب عن السابع ان اية التيمم واية الكفارات بين فيها حكم الاصل وحكم البدل لكنه تعم اوجب الطهارة عند وجود الماء واوجب التيمم عند عدمه وكذلك في الكفارة لانه اوجب الرقبة في الاصل وعند عدمها اوجب الصيام فعلمنا حكم البدل والمبدل جميعا وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل هذه المسئلة اوردناها على وجهها لانها مستوفاة وفيها بيان نصرة كل واحد من المذهبين وما يمكن الاعتماد عليه لكل فريق ولحق هذه المسئلة نظر الكلام في الناسخ والمنسوخ

في ذكر حقيقة النسخ وبيان شرائطه والفصل بينه وبين البدا

النسخ في اللغة يستعمل على وجهين احدهما بمعنى الازالة كما يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح اثارهم والاخر بمعنى النقل كما يقال نسخت الكتاب وذهب ابو هاشم الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل قال لان من نسخ الكتاب لم ينقل ما فيه وانما اثبت مثله فلما كان كذلك فيجب ان يكون مجازا والاولى ان يقال انه حقيقة فيهما لانا وجدنا اهل اللغة يستعملون ذلك لانهم يعتقدون ان ذلك نقل على الحقيقة وان كان اعتقادهم فاسدا ويجري ذلك مجرى تسميتهم الاصنام بانها الهة لما اعتقدوا انها تستحق العبادة فتسميتهم لها الهة كان صحيحا وان كان اعتقادهم فيها انها تستحق العبادة فاسدا فلو لزم هذا للزم ابا هاشم ان لا يكون ايضا حقيقة في الازالة لان الريح في الحقيقة لا تزيل شيئا وانما الله تعم يزيلها وكذلك القول في الشمس فان احترز من ذلك بان قال

لما اعتقدوا ان الريح هي التي تزيل في الحقيقة اضافوه اليها فيل له مثل ذلك في النقل سواء فاما استعمال هذه اللفظة
في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة وان بينهما اشتباها ووجه التشبيه ان النص اذا دل على ان مثل الحكم
الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا
فاجري استعمال لفظ النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للاثار هذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان
هذه التسمية مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان
استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كساير الاسماء الشرعية فاما حد الدليل الموصوف بانه ناسخ فهو ما
دل على ان مثل الحكم الثابت المنسوخ الذي هو النسخ النص المتقدم غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان
ثابتا بالنص الاول من تراخيه عنه والموصوف بانه منسوخ هو النص الاول وقد تستعمل هذه اللفظة في
اشياء فيقال في الله تعالى انه ينسخ الحكم فهو ناسخ اذا نصب الدلالة على ذلك ويقال ان النص الثاني ناسخ للاول
اذا دل من حاله على ما ذكرناه وقد يقال ان الحكم الثاني ينسخ الحكم الاول وهو ناسخ له من حيث علم سقوط
الاول به كقولهم نسخ التوجه الى الكعبة الاستقبال الى بيت المقدس ومثل ما روي ان الزكوة نسخت كل
واجب في المال ونسخ شهر رمضان صوم عاشورا وقد يتسع ايضا فيقال ان فلانا ينسخ كذا وكذا اذا اعتقد ذلك
وذهب اليه كما يقال الشافعي لا ينسخ القران بالسنة والحنفي ينسخ ذلك واما لفظ المنسوخ فانه يستعمل في
الدليل والحكم دون ما عداهما والاغلب في استعمال هذه اللفظة الدلالة والحكم دون ما عداهما وان كان لا
يستعمل في الحكم الا اذا كان ثبوته يقتضي نفي الحكم الاول او علم بالدليل ذلك من حاله فهذه الوجوه هي جملة
ما يستعمل هذه العبارة فيها وحقيقتها ما ذكرناه فاما شرايط النسخ فاشياء منها ان الدليل الموصوف بانه
ناسخ وبانه منسوخ جميعا يكونان شرعيين وانما قلنا ذلك لانه اذا كانت الاباحة معلومة بالعقل
ثم ورد الشرع بحظره لا يسمى ذلك نسخا الا ترى انه لا واحد منهما ما كان واجبا عليه لما كان زوال
ذلك عن المكلف معلوما عقلا وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق عبارة النسخ عليه فاما معنى
النسخ حاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف بين زوال العقل او حصول الموت
والعجز وبين ورود النهي عنه في ان في الحالين جميعا يسقط التكليف وانما يمنع ذلك من اجراء
العبارة عليه على ما قلناه ومن شرط الناسخ ان يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ لانه لو كان
مرادا به لدل على البداء ولاقتضاء ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ

دالا على انه ما تناوله لم يرد قط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان
الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان يرفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه وبمثل ما قلناه يبطل قول
من حد ذلك بانه رفع المامور به بالنهي عنه لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر ومكروها بالنهي وذلك
يؤدي الى ما قدمناه من الفساد ومن شرط الناسخ ايضا ان يكون منفصلا عن المنسوخ لانه اذا كان
متصلا به لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى
يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله انه نسخ للحظر المتقدم انما كان متصلا به ومن شرط المنسوخ
ان لا يكون موقتا بوقت يقتضي ارتفاع ذلك الحكم لان ما يكون كذلك لا يوصف بانه ناسخ ولذلك لا يقال
الافطار بالليل ناسخ الصوم بالنهار لكن الواجب ان ينظر في الغاية فان كانت غاية معلومة كالليل لم
يوصف الحكم المتعلق بها بانه ناسخ وان كانت مما لا يعلم الا ببيان ثان يرد فيبين حاله ولولاه لوجب اداء
حكم النص الاول فانه يوصف بانه ناسخ لانه جار مجرى قوله تعالى افعلوا كذا وكذا ابدا الى ان انسخه عنكم
وقد علم ان ما يرد من الدلالة بعد ذلك يوصف بانه ناسخ وان كان قد قيد به الكلام الاول وكذلك ما جرى
مجراه من الغايات وكذلك لم يصح ما قاله بعض اصحاب الشافعي من ان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى
يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا لا يجوز ان يكون منسوخا بقوله عم قد جعل الله لهن سبيلا
البكر بالبكر جلد مائة الحديث لان الاية وان كانت مشروطة بالسبيل فهي غاية غير معلومة الا بدليل ولولاه
لكان الحكم ثابتا فيه ويفارق ذلك تعليق الحكم بغاية يجب انقطاعه عندها كتعليقه بالموت لان ذلك
انما يزول بحصوله لا بدليل اخر شرعي وهذا ظاهر ومن حق الناسخ ان يكون في حكم المنسوخ في وقوع
العلم به او العمل على ما سنذكره من ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب ومن شرطه ايضا الا يكون قياسا ولا ما
يجري مجراه من الادلة المستنبطة عند المخالف ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله وليس من شرط الناسخ
ان يكون لفظ المنسوخ متناولا للاوقات لانه لا يمتنع ان يدل الدليل على ان المراد بالامر المطلق تكرار الفعل فيكون
سبيله سبيل الامر المقيد بما يقتضي التكرار في ان النسخ يصح فيه وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس شيء
من الفاظ المنسوخ ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا بين لانه كما لا يمتنع نسخ الفعل
وما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كذلك لم يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعترضه
النسخ ويفارق النسخ التخصيص الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه

وليس من شرط الناسخ ان يتاخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان المجمل عن وقت الحاجة بل هو بالعكس
من ذلك في وجوب تاخيره عن المنسوخ على ما بيناه وليس من شرطه ان يكون متناولا للجمع بل لا يمتنع ان يكون متناولا
لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا للحكم في عين واحدة ويفارق التخصيص في ذلك وفي الناس
من شرط في ذلك ان لا يكون لفظه مقيدا بمقتضيا للتابيد فقال لو قال الله تعم افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ
نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على ما نعرف
استعماله لان القول القايل لغيره لازم غريمك ابدا او لازمه تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام و
يفارق ذلك حال الخبر الذي يتناول ما يصح الادامة فيه على ان الصحيح في الخبر ايضا انه لا يفيد الادامة
ولاجل ذلك تمنع اصحاب الوعيد من التعلق بايات الوعيد المتضمنة للفظ التابيد واذا لم يقتض
ذلك فكيف المنع من نسخه في ذلك ولو انه تناوله لما قال لم يمنع ذلك من نسخه لانه كان يدل على انه
لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ في ذلك مجرى التخصيص ومن شرط النسخ ان لا يقع الا في الاحكام الشرعية
دون اجناس الافعال وضروبها لانه انما ينسخ عنا الفعل الذي وجب بان يبين ان امثاله ليس بواجبة
والفعل المحظور يبين ان امثاله غير محظوره وليس من شرطه ان يكون للحكم المنسوخ بدل خلافا لما
الشيعي على ما زعم بعضهم وذلك انه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول ساقط في المستقبل
يكون ناسخا وان اسقط لا الى حكم اخر بل عاد حاله الى ما كانت عليه في العقل وعلى هذا الوجه نسخ
الله الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عم بقوله اشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاسقط
لا الى بدل وكذلك اسقط ما زاد على العدة على اربعة اشهر وعشر عن المتوفي عنها زوجها لا الى بدل
ولان زوال الحكم الى بدل لم يكن منه نسخا لاجل البدل وانما كان منسوخا لزواله فلا فصل بين زواله الى
بدل والى غير بدل وكذلك وصف صوم عاشورا بانه منسوخ وان كان صوم رمضان لا يجوز ان يكون
بدلا منه لجواز وجوبه مع وجوبه وارتفاع التنافي بينهما فاما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها
ان يسقط وجوبه الى الندب نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة الى ثباته للاثنين لان ثبات العشرة مندوب
اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعله ندبا وقد يسقط وجوب وجوبه الى وجوب غيره وذلك
على ضربين احدهما ان يسقط الواجب المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية
بحكم الصوم بقوله تعم فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى الاباحة نحو سقوط ما اوجب

الله تعم من ترك الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي
عنه عم انه قال نهيتكم من زيارة القبور فزوروها وادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب
يجري الباب وليس من شرط نسخ الحكم ان لا يقع الا بما هو اخف منه او مثله على ما يذهب اليه بعض اهل الظاهر
وذلك ان الله تعم انما ينسخ الحكم بغيره اذا علم ان صلاح المكلف في الثاني وقد يجوز ان يكون صلاحه
فيما هو اشق من الاول كما قد يجوز ان يكون صلاحه فيما هو اخف فاذا صح ذلك ولم يكن الامر في التكليف
موقوفا على اختيار المكلف لكنه بحسب المعلوم فكيف يمنع من جواز نسخ الشيء بما هو اشق منه وهل
يذهب ذلك العلم من لا يعرف فاصل هذا الباب ولا فرق بين من قال هذا وبين من قال لا يجوز ان يكلف الله
ابتدا ما يشق على ما يذهب اليه قوم من التناسخية والقرامطة وقد ورد النسخ بذلك الا ترى الى قوله
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اقتضى كون المكلف مخيرا في الصوم ثم حتم ذلك والزمه مع
ما فيه من زيادة الشقة على التخيير ونسخ عن الزاني المحصن الحد المذكور في القران بالرجم مع ما فيه
من زيادة الم عند من لم يقل بالجمع بينهما على ان ما قالوه يقتضي ضد قولهم في الحقيقة لانه متى نسخ
الحكم بما هو اشق منه كان موديا الى ثواب زايد على ما يودي اليه الاخف فصار في الحقيقة اخف عليه
وانفع له لعظم النفع الذي فيه ومن منع ذلك فكانه منع من ان يعرض الله المكلف لتكليف زايد يوديه الى ثواب
وهذا جهل فاما تعلقهم بقوله تعم الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وانه على ان من حق النسخ
ان يكون تخفيفا وظنهم بان النسخ ماخوذ من الازالة فكلما كان اذهب في الازالة كان من شرطه فيجب ان
لا ينسخ بما هو اشق بينه فما بيناه من ان النسخ تابع للمصلحة يسقط جميع ذلك ويعارض قوله تعم ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الا ان هذه الاية تدل على ان ما ياتي به اشق من الاول او في حكم الاشق ٢
حتى يصح ان يكون خيرا منها ولم يمنع ذلك من جواز نسخ الشيء باخف منه فكذلك القول فيما تعلقوا به
من الاية واما البداء فحقيقته في اللغة هو الظهور ولذلك يقال بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الراي
وقال الله تعم وبدا لهم سيئات ما عملوا وبدا لهم سيئات ما كسبوا واراد بذلك كله ظهر وقد يستعمل
ذلك في العلم بالشيء بعد ان لم يكن حاصلا وكذلك في الظن فاما اذا اضيفت هذه اللفظة الى الله تعم
فمنه ما يجوز اطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز فاما ما يجوز من ذلك فهو ما افاد النسخ بعينه ويكون اطلاق
ذلك عليه على ضرب من التوسع وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عم من الاخبار ٢

المتضمنة لاضافة البداء الى الله تعم دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد ان لم يكن ويكون وجه الطلاق
ذلك فيه تعم التشبيه وهو انه اذا كان ما يدل على النسخ يظهر للمكلفين ما لم يكن ظاهرا لهم ويحصل
لهم العلم به بعد ان لم يكن حاصلا لهم اطلق على ذلك لفظ البدا وذكر سيدنا الاجل المرتضى قدس الله
روحه وجها اخر في ذلك وهو ان قال يمكن حمل ذلك على حقيقته بان يقال بداء له تعم بمعنى انه ظهر له من الامر
ما لم يكن ظاهرا له وبداء له من النهي ما لم يكن ظاهرا له لان قبل وجود الامر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين
وانما نعلم انه يامر او ينهى في المستقبل فاما كونه امرا او ناهيا فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد الامر والنهي
وجرى ذلك مجرى احد الوجهين المذكورين في قوله تعم ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم بان نحمله على
ان المراد به حتى نعلم جهادكم موجودا لان قبل وجود الجهاد لا نعلم الجهاد موجودا وانما يعلم كذلك بعد
حصوله فكذلك القول في البداء وهذا وجه حسن جدا واما ما لا يجوز اطلاقه عليه تعم هو ان يامر تعالى
المكلف بنفس ما نهاه عنه على الوجه الذي نهاه عنه في الوقت الذي نهاه عنه وانما شرطنا هذه الوجوه كلها
لان المنهي عنه لو كان غير المامور به لم يمتنع ان يقتضي المصلحة الامر به والنهي عن مثله فكان لا مدخل له
في البداء ولان النهي لو تعلق به على غير الوجه الذي تناوله الامر كان حسنا نحو ان يامر الله بالصلوة على وجه
العبادة له تعم وينهى عنها على وجه العبادة للشيطان وانما شرطنا الوقت الواحد لان المامور به في وقت
لو نهي عنه في وقت اخر صح وقوعه لان ذلك حسنا في الحكمة كما يصح ان يحسن من الله تعم فعل الجسم في بعض
الاوقات وان كان لو فعله بعينه في وقت اخر وافناه لم يمتنع ان يكون قبيحا وانما يقبح ذلك لا لانه يدل
على البداء لكن لانه تكليف ما لا يطاق لان ما يصح ان يفعله في وقت لا يصح ان يفعله في وقت اخر لاختصاص
مقدور القدر بالاوقات على ما دل عليه الدليل وانما جعلنا المامور هو النهي لانه لو صح كون المقدور الواحد
لقادرين لم يمتنع امر احدهما به ونهي الاخر عنه على بعد ذلك وانما قلنا ان ما اجتمع فيه هذه الشرائط لا يجوز
على القديم تعم لانا قد بينا ان الله تعم انما يامر العبد بالشيء لتعلق مصلحته به وينهاه لتعلق المفسدة به
ومحال في الشيء الواحد في الوقت الواحد ان يكون مصلحة ومفسدة فاما نسخ الشريعة فهي الفعل لما قدمناه
لانا قد بينا في حده انه اسقاط مثل الحكم الذي تناوله النص المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه
عنه وذلك يقتضي ان المامور به غير المنهي عنه وان وقت المنهي غير وقت المامور به وهذا بين وقد بينا
ايضا الفرق بين النسخ والتخصيص وذكرنا ان تخصيص العموم هو ما دل على انه لم يرد به الا بعض ما تناوله

اللفظ

اللفظ وانه لا يصح دخوله فيما لم يتناوله لفظ الخصوص والنسخ بخلافه وبينا ايضا ان شروطهما واحكامهما تختلف
لان النسخ يصح فيما لا يصح التخصيص فيه ويصح التخصيص فيما لا يصح النسخ به وذلك واضح والذي يعتمد في هذا
هذا الباب ان النسخ والتخصيص جميعا يتناولان الافعال دون الاعيان والاوقات والاحوال على خلاف
ما يعتقده بعض من يتكلم في هذا الباب لان التخصيص يدل على انه لم يرد بالعموم ما لولاه لكان يدل على انه مراد
وكذلك النسخ والذي يريده المخاطب الحكيم هو الافعال دون الاعيان والاوقات لان الاعيان لا يصح ان يراد
والاوقات لا يحتاج الى ارادتها لانها ليست متعلقة بالتكليف وكذلك الاحوال فاذا صح هذا صح ما قلناه وانما
ان التخصيص يخص الاعيان ويراد به انه اريد بالعموم الفعل من بعض الاعيان دون بعض او في بعض الاوقات
دون بعض فيرجع التخصيص في التحقيق الى الافعال لكنها لما كانت تقع من الاعيان في الاوقات وجب ان تذكر
وان لم تكن هي المرادة بالكلام وهذا هو الذي يجب عليه الاعتماد دون غيره لان الكلام على المعاني دون
العبارات		في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه من افعال المكلف وما لا يصح وبيان شرائط افعال
المكلف على ضربين احدهما لا يصح معنى النسخ فيه والاخر يصح ذلك فيه فالذي لا يصح معنى النسخ فيه على
ضربين احدهما لا يصح ذلك فيه لان الصفة التي يقع عليها الفعل لا يجوز خروجه عنها ولا حصول ضدها فيه
وذلك مثل وجوب الانصاف وشكر المنعم وقبح الكذب والجهل وغير ذلك من الواجبات العقلية التي
لا يجوز خروجها عن كونها على تلك الصفة فما يكون كذلك لا يصح معنى النسخ فيه لانه من المحال ان يكون
الانصاف مع كونه انصافا وشكر النعمة مع كونها شكر النعمة يخرجان عن كونهما واجبين وكذلك لا يصح ان يخرج
الجهل والكذب عن القبح الى الحسن فعلم بذلك ان معنى النسخ لا يصح في جميع ذلك وذهبت المعتزلة الى ان
معنى النسخ يصح في شكر النعمة لانه يجوز ان يفعل المنعم عن الاساءة ما يوفي على النعمة فيبطل الشكر عليها
وذلك يصح على مذهبهم في الاحباط لا على ما نذهب اليه من فساد القول بالاحباط لان الاساءة عندنا لا يبطل
شكر النعمة وانما يستحق بها الذم والعقلاء فيمن يصح ذلك فيه لا غير والقسم الاخر لا يصح معنى النسخ
فيه لانه لا يصح خروجه عن كونه لطفا وذلك نحو وجوب المعرفة بالله تعم وصفاته ونحو وجوب الرياسة
التي يوجبها عقلا فانه لا يصح خروج ذلك اجمع عن كونها لطفا فاذا لا يصح معنى النسخ فيها اصلا واما ما
يصح معنى النسخ فيه فهو كل فعل يجوز ان يتغير من حسن الى قبح فيقع على وجه فيكون حسنا وعلى اخر
فيكون قبيحا او يقع في وقت فيكون حسنا وفي اخر فيكون قبيحا ويقع من شخص فيكون حسنا ومن اخر فيكون

قبيحا وذلك نحو المنافع والمضار ولا اعتبار فى ذلك بجنس الفعل بل الاعتبار فى ذلك بالوجوه التى يقع عليها الفعل وعلى ذلك جميع الشرعيات لانها قد يكون واجبة فى وقت دون اخر وعلى شخص دون غيره و على وجه دون اخر الا ترى ان القعود فى موضع مباح قد يكون حسنا ثم يعرض فيه وجه قبح بان يخاف سبعا او لصا او وقوع حايط عليه وما شاكله فيصير القعود نفسه قبيحا ولما ذكرناه اختلفت الشرايع ودخل النسخ فيها واختص بعض المكلفين بما لم يشرك فيه غيره وذلك ان الامساك فى السبت كان واجبا فى شرع موسى عم ثم صار قبيحا فى شرع نبينا عم وغير ذلك من الشرايع ويجب على الحايض ترك الصلوة والصوم ولا يجب ذلك على غيرها بل يكون ذلك قبيحا منه فعلى هذا ينبغى ان يجرى هذا الباب فاما النسخ فى الاخبار فقد اختلف العلماء فى ذلك فذهب اكثر من تكلم فى اصول الفقه من المعتزلة وغيرهم وهو مذهب ابى على وابى هاشم الى ان النسخ فى الاخبار لا يجوز وعللوا ذلك بان قالوا لو جرى ذلك فى اخبار الله تعم يوجب ان يكون احد الخبرين كذبا وفصلوا بينه وبين الامر والنهى وذهب ابو عبد الله البصرى وصاحب العمد وهو الذى اختاره سيدنا المرتضى الى ان ذلك يجوز ولا فرق بين الخبر والامر والنهى فى هذا الباب والذى ينبغى ان يحصل فى هذا الباب ان الاخبار على ضربين احدهما يتضمن معنى الامر والنهى والاخر لا يتضمن ذلك بل يكون خبرا محضا عن صفة الشئ فى نفسه فما يكون معناه معنى الامر والنهى فانه يجوز دخول النسخ فيه لانه لا فرق بين ان يقول صلوة الجمعة يوم الجمعة وبين ان يقول صلوة الجمعة يوم الجمعة واجبة فى انه يجب فى الحالين الصلوة ومع ذلك يجوز معنى النسخ فيه بان تخرج الصلوة من كونها واجبة وقد ورد القران بمثل ذلك قال الله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقال الطلاق مرتان وقال ومن دخله كان امنا وقال ولله على الناس حج البيت وكل ذلك خبر الا انه لما كان معناه معنى الامر جاز دخول النسخ فيه لجواز تغيره من حسن الى قبح واما ما لا يكون معناه معنى الامر او النهى وهو الذى يتضمن خبرا يكون محضا عن صفة الشئ فى نفسه فهو على ضربين احدهما ان لا يجوز تغير تلك الصفة عما هى عليه فما كان كذلك لا يجوز معنى النسخ فى الاخبار عنه فاما الانتقال الى ضده فلا يجوز لان ذلك جهل وذلك نحو الاخبار عن صفات الله تعم ووحدانيته فانه يجوز ان نتعبد تارة بالاخبار عن ذلك وتارة ينسخ عنا الاخبار عنها ولا يجوز ان نتعبد بالاخبار عن ضدها لان ذلك جهل على ما قدمناه والضرب الاخر هو ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة فانه لا يمتنع ان نتعبد بالاخبار عن تلك الصفة ما دام الموصوف عليها فاذا انتقل الى غيرها

بتعبد بالنهى عن ان نخبر عما لا ان نخبر به لتغير المخبر فى نفسه وهذه جملة كافية فى هذا الباب وشرحها يطول وفيما ذكرناه مقنع ان شاء الله فاما اشتراطه ان يامر المكلف بنفس ما نهى عنه هو انه يامره به على الوجه الذى نهاه عنه وذلك نحو نهيه تعالى المكلف ان يصلى الصلوة عبادة للشيطان وامره اياه بان يفعلها عبادة له تعم ونحو امره تعالى بالاخبار عن نبوة نبينا محمد ص ونهيه عن نبوة غيره وانما قلنا ان الامر بالشئ والنهى عنه على هذا الوجه يكون قبيحا لان ذلك يدل على البداء على ما قدمنا القول فيه ويؤدى الى ان يكون الامر به قبيحا ان كان المامور به قبيحا والى ان يكون النهى عنه قبيحا ان كان الفعل حسنا فكذلك لا يجوز ايضا ان يامر بالشئ وينهى عنه بعينه فى وقتين لان ذلك تكليف ما لا يطاق لانه مقدور المكلف فى احد الوقتين لا يصح ان يفعله فى الوقت الاخر فمتى نهاه عن الوقت الاخر فقد نهاه عما لا يقدر عليه وذلك قبيح وكذلك لا يجوز ان يامر زيدا بالشئ الذى نهى عنه عمرو الا ان كونه مقدورا لاحدهما يمنع من كونه مقدورا للاخر وكذلك لا يحسن ان يامر بالشئ على وجه يحسن عليه وينهى عنه على وجه اخر يحسن ايضا عليه لان ذلك يقتضى قبح النهى لان النهى عن الحسن قبيح فاما النهى عن غير المامور به فلقد يحسن على وجوه منها ان يامر زيدا بمثل ما نهى عنه عمرو الا ان ما نفع حسنا من زيد لا يمتنع ان يقع من عمرو قبيحا وذلك امر الله تعم الطاهر بالصلوة ونهيه الحايض عنها وهذا على ضربين احدهما ان يقع منهما على وجه واحد والاخر ان يقع منهما على وجهين والحال فيهما سواء ومنها ان يامر الله عز وجل زيدا فى الثانى بمثل ما نهاه عنه فى الاول فيحسن لان كونه قبيحا فى الاول لا يمنع من وقوعه حسنا فى الثانى ونسخ الشرعيات على هذا الوجه ولا فصل فى ذلك بين ان يقع فى الوقت الثانى على الوجه الذى وقع عليه فى الاول وبين ان يقع على غير ذلك الوجه فاما نهيه عن مثل ما امر به فى وقت واحد فانما يحسن لانه يبعد ان يكون الفعلان المثلان الواقعان منه على وجه واحد يختلف معهما فى الصلاح فيكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة وقد يصح الامر بالشئ والنهى عن غيره على وجوه اخر وكذلك الامر بغير ما وقع الامر به والنهى عن مثل ما وقع النهى عنه ولم نذكر ذلك لان الغرض بيان ما يحسن من ذلك ليبين بذلك ان نسخ الشرعية منها وهذه جملة كافية فى هذا الباب

فى ذكر جواز نسخ الشرعيات

الخلاف المعروف فى هذه المسئلة مع اليهود وقد حكى حكاية عمن لا يعتد بقوله من اهل الصلوة الامتناع من نسخ الشرايع وقوله مطرح لا يلتفت اليه واليهود على ثلاث فرق احدها تمنع من نسخ الشرايع عقلا والفرقة الثانية تجوز النسخ عقلا وتمنع

منه سمعا والفرقة الثالثة تجوز النسخ عقلا وسمعا وانما تنكر نبوة نبينا عم لانها يدعى لهم من المعجزات
عندهم ليست بدلالة واذا بين الدلالة على نبوة نبينا عم بالمعجزات الظاهرة على يده من القران و
غيره من الايات التي ظهرت على يديه ودل على وجه الاعجاز منها ثبتت نبوته عم واذا ثبتت نبوته
بطل قول من منع من النسخ سمعا وقول من انكر نبوته عم وان اجاز ذلك عقلا وسمعا وكذلك
يبطل بصحة نبوته عم قول من منع من النسخ عقلا اعني انا نبين ان ما يعولون من الشبه العقلية
باطل ليعلم بذلك ان الذي تعلقوا به غير صحيح وانه لو لم يثبت نبوة نبينا ولا نبوة احد الانبياء عم
لكان ما ذكرناه جائزا سائغا وليس هذا موضع الكلام في النبوة فكنا ندل عليه وهو مذكور في كتب
الاصول مستقصا والذي يدل على جواز النسخ من جهة العقل هو انه يثبت ان العبادات الشرعيات
تابعة للمصالح ولكونها الطافا في الواجبات العقلية ولولا ذلك لما وجبت على حال وانما قلنا ذلك لان
الشيء لا يجب بايجاب موجب وانما يجب لصفة هو عليها يقتضي وجوب الشيء وانما يدل ايجاب الحكيم
له على ان له صفة الوجوب لا ان يصيره واجبا بايجابه لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في
القبح مجرى ايجاب الظلم والقبح او اباحتهما وقد علم قبح ذلك واذا ثبتت هذه الجملة فلا يخلو وجه
وجوب هذه العبادات ان يكون عقليا او ما نريده من كونها مصالح والطافا فلو كان وجه وجوبها
عقليا لوجب ان نعلم بالعقل وجوب هذه العبادات كما علم وجوب جميع الواجبات العقلية من
وجوب شكر المنعم ورد الوديعة وقضاء الدين والانصاف وغير ذلك لما كان وجه وجوب هذه
الاشياء بيانا في العقل وقد علمنا انا لا نعلم بالعقل وجوب الصلوة ولا الزكوة ولا الصوم ولا غير
ذلك من العبادات التي جاءت الشرايع بها بل لا يحسن فعلها بالعقل واذا بطل ان يكون وجه وجوبها
عقليا ثبت انها انما تجب لكونها الطافا ومصالح واذا ثبت ذلك فلا يمتنع ان تتغير المصالح فيصير ما كان
داعيا الى فعل الواجب صارفا عن فعله او يصير داعيا الى فعل القبيح وما يكون مصلحة لزيد لا يكون
مصلحة لعمرو وما يكون مصلحة في وقت يصير مفسدة في وقت اخر وذلك يوجب النسخ والا قبح
التكاليف فان قيل ولم لا يجوز ان يكون وجه وجوب هذه العبادات هو ان لنا فيها ثوابا دون كونها
الطافا قيل له الشيء لا يجب ان يكون من حيث كان فيه ثواب لانه لو كان كذلك لكانت النوافل كلها واجبة
ولم يكن فرق بينها وبين الواجبات فلا بد من القول بما قلناه من انها انما وجبت لكونها الطافا وانما

قلنا

قلنا ذلك لان ما يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع يجب كوجوبه لا محالة وقد ورد القران ايضا منبها على ما قلنا
قال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فبين انها انما وجبت من حيث كانت صارفة عن
فعل القبيح وقال في تحريم الخمر انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر
ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فبين وجه قبحها كونها صادة عن ذكر الله وموقعة للعداوة
والبغضاء وذلك يبين صحة ما قلنا فاذا صح ما قلناه حسن من الله تعالى ان يامر بالحسن امرا مطلقا
فاذا تغير وجه الحسن فيه الى وجه القبح نهى عنه وذلك هو النسخ الذي قلناه وقد تعلق من خالف
في ذلك باشياء منها انهم قالوا ان ذلك يؤدي الى البدا ومنها انه يؤدي الى كون الحسن قبيحا ومنها انه
يقتضي استحقاق الثواب على ما يستحق به العقاب والوعيد على ما يستحق به الوعد ومنها انه اذا
اطلق الامر دل على حسن المامور به ابدا فلو نهى عنه لانتقضت دلالته على ذلك ومنها انه اذا اطلق
الامر اقتضى حسن المامور به ابدا لانه لو كان حسنا الى وقت لبين ذلك الوقت كما يجب ان يبين
خصوص العام وتقييد المجمل والا كان الخطاب قبيحا واذا لم يبين دل على ان الفعل حسن ابدا واذا
كان حسنا ابدا فالنهي عنه قبيح ومنها انه اذا اطلق الامر بفعل اوجب اعتقاد لزوم المامور به ابدا
والعزم على فعله دايما والنهي عنه يقتضي كون العزم والاعتقاد قبيحين ومنها انه اذا اطلق
الامر وغرضه بالخطاب افادة المخاطب فلولا ان المامور به يلزم ابدا لبين له ولما ابهم له ما امره
به لان ذلك تلبيس ومنها انه اذا امر بالشيء مطلقا دايما فلو جوزنا النهي عنه لادى الى ان لا يوصف
بالقدرة على ان يخاطبنا بخطاب يقتضي الدوام وينقطع عليه فهذه الوجوه اقوى ما يتعلقون به و
نحن نجيب عن واحد واحد منها على وجه يزول معه الشك ان شاء الله والجواب عن الشبهة الاولى والثانية
والثالثة شيء واحد وهو انا قد بينا فيما مضى ان النسخ الذي نجيزه هو ان يكون النهي متناولا لمثل
ما تناوله الامر لا لعين ما تناوله وذلك يبطل قولهم انه يؤدي الى البدا ويبطل قولهم انه يؤدي الى كون
الحسن قبيحا لان الحسن غير القبيح على ما قررناه ويبطل ايضا قولهم انه يستحق العقاب بما يستحق به
الثواب لان على التقدير الذي قررناه ما يستحق به الثواب غير الذي يستحق به العقاب والجواب عن
الشبهة الرابعة وهي قولهم ان الامر بالاطلاق يدل على حسن المامور به ابدا فلو نهى عنه لانتقضت دلالته
على ذلك فهو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار بمجرده وانما يقتضي الفعل مرة واحدة فعلى هذا سقطت

الشبهة فان اقترن باللفظ قول الامر افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة
تستعمل فيما لا يراد الدوام الا ترى ان القايل يقول الزم فلانا ابدا وامض في طلب العلم ابدا او اتجر ابدا
او غير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه لا بد من انقطاع الماموربه وان اقترن باللفظ
دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فذلك ايضا لا يدل على الدوام لانه انما يقتضي تكرار الفعل ما دام
مصلحة فاما اذا تغيرت فلا يقتضيه لان دلالة السمع يترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان
الله تعالى انما يامرنا الفعل ما دام مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك
مجرى ما علم بالعقل انه يامر بالفعل ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقط التكليف عنا فاذا ثبت ذلك
كان امره تعالى مرتبا على دليل العقل ويصير ذلك في حكم المنطوق به فاذا ثبت ما قلناه فقولهم ان النهي
ينقض دلالة الامر كقول القايل ان العجز المزيل للزوم الماموربه ينقض دلالة الامر وذلك بين الفساد
والجواب عن الشبهة الخامسة وهي انه اذا اطلق الامر فلو كان المراد به الحق لبينه كما يجب بيان الخصوص
والمجمل فهو ان الامر انما يجب ان يبين ما قصد بالامر اليه وما لا يصح مع عدم بيانه اداء الماموربه من المكلف
فاما ما عداه فلا يجب بيانه في الحال وقد علمنا ان المكلف متى بين له صفة ما امر به امكنه اداؤه على
الوجه الذي كلفه وان لم يبين له الوقت الذي يزول وجوب ذلك فيه ولا يصح منه اداء الماموربه بالخطاب
المجمل الا بعد البيان وكذلك القول في تخصيص العموم فلذلك ساغ تاخير بيان النسخ عن حال البيان الخطاب
وامتنع ذلك في تخصيص العام وبيان المجمل والشاهد يشهد بصحة ما قلناه ولان السيد لو امر غلاما بانه
وظيفة له في كل يوم وفي نيته الحخاية لم يجب ان ينبه له وان كان لا بد من ان يبين له صفة الوظيفة
التي امره باخذها وهذا بين والجواب عن الشبهة السادسة وهي قولهم اذا اطلق الامر فقد وجب اعتقاد
لزوم الماموربه ابدا والزم على فعله ابدا والنهي يقتضي كونهما قبيحين فهو ان الامر اذا ورد فانما يجب ان
يعتقد الماموربه فعله ما دام مصلحة والزم على فعله على هذا الشرط وورود النهي عن امثاله لا يوثر
في ذلك هذا اذا كان الخطاب في حال يجوز فيها النسخ فاما بعد انقطاع الوحي فيجب ان يعتقد فعل ذلك و
يعزم عليه ما دام على صفة يلزمه ففي الحالين لا بد من دخول الشرط في العزم والاعتقاد وان كان في احد الحالين
مشترطا بشيئين وفي الحال الاخرى بوجه واحد والجواب عن الشبهة السابعة وهي قولهم اذا اطلق الامر
وغرضه افادة المخاطب فلو لم يلزم الماموربه ابدا لبين لانه لا يجوز ان يقصد التلبيس فاذا لم يبين

علم دوامه فهو ان يقال لهم اليس الامر لو لم يبين الوقت الذي يزول فيه التكليف فلا بد من نعم فيقال
له افتنسبه الى انه لبس فان قال نعم التزم ما اراد الزامنا وان قال لا لانه قد دل من جهة العقل عليه
في الجملة قيل له وكذلك قد دل على جواز النسخ من جهة العقل في الجملة على انه انما يقال لبس اذا
لم يبين ما يجب بيانه ويحتاج المكلف اليه فيما كلف فاما اذا لم يبين ما ليس هذه حاله والمعلوم
انه سيبينه في حال الحاجة فالتلبيس زايل والجواب عن الشبهة الثامنة وهي قولهم اذا امر بالشي
مطلقا ولم يمنع من النسخ لما كان موصوفا بالقدرة على ان يدلنا على تابيد العبادة الى وقت
زوال التكليف فهو انه يصح ان يعرف ذلك بان يضطرنا الى قصد الرسول فيه كما اضطرنا الى قصده
في ان شرعه دايم وانه لا نبي بعده ويجوز ان يعرف ذلك بانقطاع الوحي ايضا ويعرف الرسول عم
بان يعرفنا ان صلاح امته في هذا الشرع ما داموا مكلفين على انه لو لم يصح ان يعرف ذلك على التفصيل
وقد عرفنا على الجملة لعلمنا انه ما دام صلاحا لنا فلا بد من ان يلزمنا المامور فيما يقوله على انا نعلم
ان الماموربه لا يجوز دوام لزومه لانه انما يحسن من الله تعالى الزامنا انما يقتضي انقطاعه وهل يستحق
الثواب عليه ولذلك نعلم انه انما يلزم ما دام صلاحا والحاجة بنا الى علم امر لا يفتقر التكليف
اليه وهذا واضح وقد استدل الخلق على جواز النسخ بما يفعله القديم تعم من الامراض بعد الصحة و
الفقر بعد الغنى وانه اذا جاز ان يختلف بحسب مصالح العباد فكذلك ما يكلفون به وهذا قريب وان كان
الاول هو الاصل فاما من ابى النسخ من اهل الملة فما قدمناه يبطل قوله ويبطله ايضا وقوع النسخ
في شريعتنا بلا ارتياب لانه لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ ذلك بالتوجه
الى الكعبة وكذلك نسخ الحول وعدة المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشرا ونسخ ايضا تقديم الصدقة
بين يدي نجوى الرسول وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظاير ذلك
كثيرة فلا معنى للاكثار فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب

في ذكر جواز نسخ الحكم دون التلاوة

ونسخ التلاوة دون الحكم جميع ما ذكرناه جاير دخول النسخ فيه لان التلاوة اذا كانت عبادة والحكم
عبادة اخرى جاز وقوع النسخ في احدهما مع بقاء الاخر كما يصح ذلك في كل عبادتين واذا ثبت ذلك جاز
نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة فان قيل كيف يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة
وهل ذلك الا نقض لكون التلاوة دلالة على الحكم لانها اذا كانت دالة على الحكم فينبغي ان يكون دلالة

مادامت ثابتة والا كان نقضا على ما بيناه قيل للمليس ذلك نقضا لكونها دالة لانها انما تدل على الحكم
ما دام الحكم مصلحة فاذا تغير حال الحكم وخرج من كونه مصلحة الى غيره لم يكن التلاوة دالة عليه و
ليس لهم ان يقولوا اما الفائدة في بقاء التلاوة اذا ارتفع الحكم وذلك انه لا يمتنع ان تتعلق المصلحة
بنفس التلاوة وان لم يقتض الحكم واذا لم يمتنع ذلك جاز بقاؤها مع ارتفاع الحكم وليس لهم ان
يقولوا ان هذا المذهب يودي الى انه يجوز ان يقصد جنس الكلام بمجرد المصلحة دون الافادة وذلك
مما نابونه نعم لانا انما نمتنع في الموضع الذي اشاروا اليه اذا خلا الحكم من فائدة اصلا وليس كذلك بقاء
التلاوة مع ارتفاع الحكم لانها افادت في الابتدا تعلق الحكم بها وقصد بها ذلك انما تغيرت المصلحة
في المستقبل في الحكم فنسخ وبقي التلاوة لما فيها من المصلحة وذلك بخلاف ما سال السايل عنه واما
نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فلا شبهة فيما قلناه من جواز تعلق المصلحة بالحكم دون التلاوة و
ليس لهم ان يقولوا ان الحكم قد ثبت بها فلا يجوز مع زوال التلاوة بقاؤه وذلك ان التلاوة دالة على الحكم
وليس في عدم الدلالة عدم المدلول عليه الا ترى ان انشقاق القمر ومجي الشجرة دلا على نبوة نبينا عم ولا
يوجب عدمهما خروجه عم من كونه نبيا وكذلك القول في التلاوة والحكم ويفارق ذلك حكم العلم الذي
يوجب عدمه خروج العالم من كونه عالما لان العلم موجب لا انه دال واما جواز النسخ فيهما فلا شبهة ايضا
فيه لجواز تغير المصلحة فيهما وقد ورد النسخ لجميع ما قلناه لان الله تعم نسخ اعتداد الحول بتربص
اربعة اشهر وعشرا ونسخ الصدقة قبل المناجاة ونسخ ثبات الواحد للعشرة وان كانت التلاوة باقية
في جميع ذلك وقد نسخ ايضا التلاوة وبقي الحكم على ما روي من الرجم من قوله الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وان كان ذلك مما انزله الله والحكم باق بلا خلاف وكذلك دعوى
في تتابع صيام كفارة اليمين في قراءة عبد الله ابن مسعود لانه قد نسخ التلاوة والحكم باق عند
من يقول بذلك واما نسخهما معا فمثل ما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزله تعم عشر
رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس فجرت بنسخه تلاوة وحكمه وانما ذكرنا هذه المواضع على جهة المثال
ولو لم يقع شي منها لما اخل بجواز ما ذكرناه وصحته لان الذي اجاز ذلك ما قدمناه من الدليل
وذلك كاف في هذا الباب

في نسخ الشي قبل وقت فعله ما حكمه

اختلف العلما في ذلك
فذهبت طائفة من اصحاب الشافعي وغيرهم الى جواز نسخ الشي قبل وقت فعله والى ذلك كان يذهب

شيخنا

شيخنا ابو عبد الله وذهب المتكلمون من المعتزلة واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى ان ذلك لا يجوز
وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك ان ا
القول بجواز ذلك يودي الى ان ينهى الله تعم عن نفس ما امر به لانه اذا امر بشي بعينه في وقت بعينه
ثم نهاه عنه قبل مجي الوقت عن ذلك الفعل بعينه فقد نهاه عن نفس ما امر به وذلك قبيح من وجهين
احدهما ان ذلك الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او حسنا فان كان قبيحا فالامر به قبيح وان كان حسنا
فالنهي عنه قبيح وهذا يوجب كونه فاعلا للقبيح تعم الله عن ذلك والوجه الاخر انه يودي الى البداء
لانه لو كان حاله ما امر به على ما كان عليه قبل الامر لا نهى عنه فدل نهيه على انه قد ظهر له من حاله ما لم يكن
ظاهرا انما استتر عنه ما كان عالما به وكل ذلك لا يجوز عليه تعم لان البداء اذا لم يجز ان يفعل ما يدل
على البداء فان قيل انا انما نجيز ان ينهى قبل الوقت عن مثل ما امر به لا عنه بعينه فلا يلزم ما ذكرتموه قيل
له ان الامر الاول اقتضى فعلا واحدا في هذا المذهب فاذا نهى عن مثله لم يوصف ذلك بانه نسخ اصلا فان
قالوا اقتضى للفعلين جميعا فكيف كان جوابكم قيل له ان كان ارادهما جميعا بالامر فاذا نهى عن احدهما
فقد نهى عما امر به وهذا هو الذي افسدناه انفا وان كان اراد احدهما فهو المامور به دون الاخر والنهي انما
عن انه لم يرد غير هذا الفعل فقط وهذا جائز عندنا هذا اذا صح الجمع بين الفعلين فاما ان تعذر ذلك
فالامر بهما مستحيل الا على وجه التخيير ومتى امر بهما على وجه التخيير فقد اريدا جميعا والنهي عن احدهما
كالنهي عنهما جميعا في انه نهى عما امر به فان قالوا فيجوز عندكم ان يامر بالشي في وقت وينهى عنه قبل وقته
عن مثله وان لم يكن ذلك نسخا قيل له اذا كانا مثلين وواقعين على وجه واحد فبعيد ان يكون احدهما
مصلحة والاخر مفسدة ولذلك لم يحسن النهي عنه مثل ما امره في وقته فان قالوا انا انما نجوز النسخ قبل
وقت الفعل بان يامر الله تعم بالفعل ويريد منا اعتقاده والعزم عليه ثم ينهى عن الفعل بعينه فيكون
المنهي عنه غير المامور به قيل لهم ان الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يتناول الشي على ما هو به فحق لجنس
ان يامر به لانه لو كان على خلاف ما هو به لكان جهلا وذلك قبيح لجنس الامر به فاذا لا بد من ان يكون اعتقادا
للشي على ما هو به وليس يخلو ان يكون متناولا لكون المعتقد واجبا او لكونه مرادا او مامورا به او يكون
اعتقادا لان يفعله وانما قلنا ذلك لانه لا بد من ان يكون لهذا الاعتقاد معتقد على صفة فان كان معتقدا
اعتقاد الوجوب فلا بد ان يكون المعتقد واجبا والا كان الاعتقاد جهلا واذا وجب ان يكون واجبا فالنهي

عنه قبيح وكذلك ان كان اعتقاد الكونه مرادا او مامورا به وان كان اعتقاد الان يفعله فيجب ان يقطع
على انه يفعله لا محالة وذلك لا يصح من المكلف لانه يجوز الاخترام دونه فان قال انه امر بان يعتقد
كونه واجبا بشرط ان لا ينهى عنه وان يعتقد انه يفعل ذلك على هذا الشرط قيل له ان تعلقت بذلك
فقل مثل ذلك في نفس الفعل بان تقول امر به في الحقيقة بشرط ان لا ينهى عنه فاذا صح ان يتعلق بمثل
ذلك في نفس المامور به فاى حاجة بك الى ذكر الاعتقاد وهذا القول يدل على ان قائله لا يعرف ما لم يتناول
الامر على ان المراد به ان كان الاعتقاد وقد بينا من قبل ان الاعتقاد والعزم يتبعان المعتقد في الوجوب فلا
يصح وجوبهما دونه وفي ذلك اسقاط سواله فان قيل انما يجوز ذلك اذا امر بالشئ واراد الاختيار ثم نهى عنه
في الحقيقة قيل له القديم تعالى عالم بالعواقب فلا يجوز منه تعالى الاختيار لان ذلك انما يجوز على من لم يعرف
حال الشئ فيختبره هل يطيع المامور ام لا والقديم تعالى انما يامر العباد بمصالحهم فكيف يامرهم بها ولا يريدها منهم
ولو جاز ذلك لجاز في النهي مثله ثم يقال لهذا القائل ان النهي هو نهي عن الفعل مع قولك في الامر انه اختيار فان
قال [illegible] اذا امر تعالى بالفعل في وقت بشرط تبعية الامر وبشرط انتفاء النهي فاذا نهى عنه فقد
زال [illegible] الفعل على غير الوجه الذي قد امر به وهذا كقولهم انه امر بالصلوة عبادة الله تعالى
ونهى [illegible] في الجواز قيل له ان تبعية الامر لا يجوز ان يكون وجها لحسن المامور به ولا ابتغاء
النهي فلا [illegible] كون الفعل على وجه يحسن عليه حتى يقضي بانتفائهما خروج الفعل من ان يكون
واقعا على ذلك الوجه فاذا صح ذلك بطل ما سئل عنه وفارق حاله حال الصلوة التي مثل بها ومن حق الامر
ان يدل على كون المامور به على وجه يحسن امره به فبقاء الامر وانتفاء الامر او وجوده لا يخل بكونه على هذه
الصفة فاذا صح ذلك فالنهي عنه لا يحسن فان قالوا كما يحسن ان يامر بالفعل بشرط ان لا يمنع منه ولا يخترم دونه
فكذلك يحسن ان يامر بشرط ان لا ينهى عنه قيل له ان الذي جعلته اصلا في الفساد مثل ما بنيت عليه لان الامر بما
يمنع منه قبيح كما يقبح الامر بما يطاق لان مراد الامر وعلى ان يفعل المامور ما امره به من الصلاح فلو لم يكن
هذا مراده لقبح ولا يصح ان يكون ذلك مقصده ومع ذلك يامره بما يعلم انه يمنعه منه وقد تعلق من خالف في ذلك
باشياء منها قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت فاخبر انه يمحو ما يشاء فيجب ان يكون امره بالشئ ثم ازالته عنه بنهي
او غيره جائزا ومنها ان الله تعالى امر ابراهيم ع بذبح ولده ثم نسخ عنه قبل الذبح لانه قال يا بني اني ارى في المنام اني
اذبحك فانظر ماذا ترى ثم قال بعد ذلك وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فمنعه من الذبح وفداه بذبح

عظيم

عظيم وهذا هو نسخ الشئ قبل وقت الفعل ومنها ما روي ان الله تعالى اوجب على نبينا ع ليلة المعراج خمسين
صلوة ثم ازالها الى خمس قبل وقت الفعل قالوا وقد صلح البدو قريشا على رد النساء ثم نسخه قبل وقت
الفعل والجواب عن الاول انه ليس في الاية انه يثبت ما محا ويمحو ما اثبت ولا يمتنع عندنا ان يمحو غير ما اثبت
ويثبت غير ما محا فاى لهم التعلق بالظاهر وليس المراد بذلك النسخ لان ظاهره لا يقتضي ذلك وقد قيل انه
انه يمحو ما يشاء مما يثبته الملك الموكل بالعبد في الصحيفة من المباحات ويثبت ما يشاء مما يستحق عليه ثواب
او عقاب وقد قيل في تاويله غير ذلك مما قد بين في التفاسير والجواب عما تعلقوا به ثانيا من امر الله تعالى ابراهيم
بذبح ابنه فهو انه انما امره بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ الحديد وشد اليد والرجل وغير ذلك وقد يسمى
مقدمة الشئ باسمه كما يسمى المريض المدنف بانه ميت فجاز ان يقول اني ارى في المنام اني اذبحك ومراده ما
قلناه ويدل على صحة ذلك ما قدمناه في دليل العقل في انه لا يجوز ان يامر بالشئ ثم ينسخه قبل وقت فعله ويدل
عليه ايضا قوله قد صدقت الرؤيا فلو كان المراد به الذبح على الحقيقة لكان لا يكون مصدقا ولما ذبح فدل على
ان المامور به ما قدمناه وليس لاحد ان يقول اذا كان الذبح غير مامور به فكيف يقول للذبيح فانظر ماذا ترى و
الكلام جزع وكيف قال ان هذا لهو البلاء المبين ومقدمة الذبح ليس فيها كل ذلك وكيف فدى بذبح عظيم
وليس المامور به الذبح وذلك ان ابراهيم ع لما امر بمقدمات الذبح وكان في العادة ان مثل ذلك يراد للذبح ظن
انه يؤمر بالذبح فلذلك قال ما قال فاما الفداء فلا يمتنع ان يكون ذبحا ويكون فداء عن الذي ظن انه يؤمر
من الذبح او عن مقدمة الذبح لان الفدا لا يجب ان يكون من جنسها فداء به الا ترى ان الهدا يفدى به حلق
الراس وان لم يكن من جنسه وقال قوم انه امر بالذبح على الحقيقة وانه كان يذبح ثم كان يلتحم ما ذبح اذا بجاوز
موضع الذبح فاذا قد فعل ما امر به ولم يسقط عنه وهذا قريب والاول اقوى فاما من قال انه جعل
صحيفة صفر تعنقه نحاسا فامتنع الذبح عليه فلا يصح لانه يقتضي الامر بما يمنع منه وذلك قبيح لا يجوز
على الله تعالى على ما قدمنا القول فيه والجواب عما تعلقوا به ثالثا من الخبر فاول ما فيه انه خبر واحد ولا يجوز
ان يتعلق بمثله فيما طريقه العلم ثم يدل على انه فاسد من وجوه منها انه يوجب نسخ الشئ قبل ان يعلم المكلف
انه مامور به لان في الحديث انه نسخ عنهم ذلك تلك الليلة ومنها انه يوجب نسخ شئ عنهم من جهة تشاور
به موسى وسال محمد عليهما السلام ان يخفف عن امته والتكليف لا يتعلق باختيار الانبيا ولا يؤثر فيه
مسئلتهم التخفيف فيه ومنها ان في الخبر من التشبيه ما يقتضي انه موضوع لا اصل له وان كان فيه ما لا يمتنع

ان يكون تصدقا والجواب عما تعلقوا به دايما من انه نسخ وجوب رد النسا على المشركين قبل فعله فهو انه
لم يكن شرطهم ان يرد عليهم النساء ابدا ولا الى وقت بعينه فنسخ قبل ذلك بل اطلق ذلك اطلاقا
ولا يمتنع ان تكون المصلحة اقتضت امضاء ذلك الى الوقت الذي نسخه ولو كان قبل ذلك لم ينسخ
ولو هاجرت امراة قبل ذلك لكان يردها عليهم وهذا لا ينافي ما قدمناه فاما من تعلق في هذا الباب
بنسخ تقديم الصدقة قبل المناجاة فغلط لانه انما نسخ عز وجل قبل الفعل لا قبل وقته لانهم عصوا
الا علياء فلم يفعلوا ما امر الله تعالى به في وقته فنسخ عنهم وهذا عام عندنا وقد يتعلق
في هذا الباب باخبار احاد لا يصح التعويل عليها في مثل هذه المسايل او بشيء ليس بنسخ قبل وقت
الفعل وانما هو نسخ قبل الفعل فينبغي ان يعرف هذا الباب ويتامل فيما يرد منه انشاء الله تعالى فانه
لا يحتاج على من ضبط اصل هذا الباب فاما الذي يدل على ان النسخ قبل الفعل يجوز على ما قدمنا القول
فيه هو انه متى امر بالفعل في وقت وتقضى وقته فغير ممتنع ان ينهى عن امثاله كما كان لا يمتنع ان ينهى
عن ذلك لو فعل لان ما ينهى عنه لانه مفسدة له في التكليف فقدم فعله لما امر به او تركه لا يؤثر
في ذلك ولذلك نسخ تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول عم لما وجب عليه وان لم يفعلوه وعصوا
فيه وما روي من ان امير المؤمنين ع فعله لا يخرج غيره من ان يكون حاله ما وصفناه فالتعلق
بذلك غير صحيح وانما ذكرنا هذا الفصل عقيب المسئلة الاولى لان في المتفقهة من يقول ان النسخ قبل
الفعل لا يجوز ويظن ان ذلك يجري مجرى النسخ قبل وقت الفعل وبينهما من الفرق ما قدمناه
في ان الزيادة في النص هل يكون نسخا او لا ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الزيادة في النص ليس
بنسخ على كل حال وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه نسخ اذا كان المزيد عليه قد دل
على ان ما عداه بخلافه مثل ان يكون النص على الثمانين في حد القاذف يدل عنده على ان ما فوقه ليس
بحد فاذا زيد عليه كان نسخا من هذا الوجه وذهب ابو عبد الله الى ان الزيادة على النص اذا اقتضت
تغير حكم المزيد عليه في المستقبل كان نسخا وان لم يقتض ذلك لم يكن نسخا وحكي ذلك عن ابي الحسن
والذي اختاره سيدنا المرتضى رحمه الله واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله من قبل وهو الذي
ذكره عبد الجبار بن احمد في العمد ان الزيادة على ضربين احدهما يغير حكم المزيد عليه حتى لو فعل بعد الزيادة
على الحد الذي كان يفعل قبل الزيادة لما كان مجزيا ووجب اعادته فذلك يوجب نسخ المزيد عليه والاخر

هو الذي

هو الذي لا يغير حكم المزيد عليه ولو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لكان مجزيا وانما يجب ان
يضاف اليه الزيادة وفيما هذا سبيله لا يوجب نسخ المزيد عليه وهذا هو الصحيح فمثال القسم الاول
ان يوجب الله تعالى الصلوة ركعتين ثم يضيف اليهما ركعتين اخريين حتى يصير الفرض اربعا فان ذلك
يوجب نسخ الركعتين لان بعد هذه الزيادة معلوم من حال الركعتين انهما لا تجزيان متى لم تضف اليهما
الركعتان ووجب اعادة الصلوة من اولها فكذلك روي عن عايشة انها قالت كانت الصلوة ركعتين
فزيد في صلوة الحضر وانما قلنا ان هذا نسخ لان الفعل الاول اذا وقع على الحد الذي كان واجبا قبل الزيادة
صار كانه لم يكن ومتى فعل مع الزيادة صح فصار هو مع الزيادة بمنزلة حكم فساد الاول في انه يجب ان يكون
ناسخا له واما مثال القسم الثاني فهو زيادة النفي على حد الزاني البكر وزيادة الرجم على حد المحصن وانما
قلنا ان هذا ليس بنسخ لان حد المفعول في الحالين لا يختلف وانما يجب ضم الزيادة اليه ولم يجب استينافه لان
هذه الزيادة الواردة في حكم عبادة ثانية في انها لم تؤثر في حال المزيد عليه الا ترى انه لو فعل الاول بعد الزيادة
على الحد الذي كان يفعله قبلها لكان ذلك مجزيا وانما يجب ان يضم اليه الزيادة فحسب ففارق حكم هذا القسم
القسم الاول وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون لما اوجب ذلك نسخا لان الثمانين اذا فعلت
وقد زيد عليه من غير ان تضم الزيادة اليها اجزاء كما كان تجزي لو فعلت ولما زيد عليها شيء وانما
يجب ضم الزيادة عليها فقط فان قيل فهذا اوجب ذلك كونه نسخا لان حد الثمانين كان يتعلق به رد
الشهادة فاذا زيد عليه العشرون لم يتعلق به ذلك فقد تغير حكم الشرعي فوجب ان يكون نسخا قيل
لو ان رد الشهادة لا يتعلق عندنا باقامة الحد وانما يتعلق بالقذف الذي يوجب التفسيق دون
اقامة الحد كما ان رد الشهادة يتعلق بساير الافعال الفسق دون اقامة الحد الواجب فيه مثل شرب الخمر
واللواط والسرقة وغير ذلك فسقط السؤال ولو سلم ان رد الشهادة يتعلق باقامة الحد لما اوجب
ذلك نسخا لان رد الشهادة عبادة اخرى منفصلة عن اقامة الحد الا ترى ان الحد فيه يصح وان لم يرد
الشهادة فاذا صح ذلك لم يوجب نسخ المزيد عليه وصار ذلك بمنزلة اباحة تزويج المعتدة اذا
انقضت عدتها في ان عدتها وان زيد فيها او نقص منها لا يوجب نسخا لذلك لانه حكم اخر يتعلق
بانقضا العدة ام قصرت فتغير العبادة لم يوجب نسخه وكذلك لو تغير حكم ستر العورة والوضوء
والقبلة في الصلوة ما اوجب ذلك نسخ الصلوة فكذلك القول في الرد الشهادة فان قيل اليس حد القذف

اذا كان ثمانين فمتى فعل ذلك يكون قد استوفى الحد واذا زيد عليه عشرون لم يكن بفعل الثمانين قد استوفى
الحد فوجب لذلك ان يكون نسخا قيل له هذا الكلام في عبارة لان تحصيله انه يجب على الامام ان يضم الى الثمانين
عشرين حتى يكون قد استوفى الحد وقد بينا ان ذلك لا يوجب نسخا فان قيل فيجب على هذا ان يقولوا ان النقصان
من العبادة اذا اقتضى ان لا يصح العبادة اذا اتى بها على حد ما كان يوتى بها من قبل ان يكون نسخا قيل له
كذلك فقولك سنبينه بعد هذا الفصل ان شاء الله فاما زيادة الشرط في بعض العبادات فانه لا يوجب
النسخ اذا كان منفصلا من العبادة ويصح من دونه لانه اذا كان كذلك صار في حكم عبادة اخرى ويفارق
ذلك ما قلنا في الصلوة من ان زيادة ركعة فيها تقتضي النسخ لان الصلوة بعد الزيادة تصير مع المزيد
في حكم الشي الواحد فلم يكن ذلك موجبا للنسخ فاذا ثبت ما قدمناه فكل زيادة تصح دون المزيد عليه او
يصح المزيد عليه دونها فاحدهما لا يوجب نسخ الاخر كما ان زيادة صلوة على ما اوجب الله تعم من الصلوات
لا تقتضي نسخ لها فاما الكفارات الثلاث المخير فيها فمتى فرضنا ان الله تعم زاد فيها رابعا فان ذلك يوجب
نسخ تحريم ترك الثلاث لانه كان من قبل يحرم تركها اجمع والان لا يحرم ولكن لا يقتضي ذلك نسخ الكفارات
الثلاث لما قدمناه من انها لو فعلت على الحد الذي فعلت قبل العبادة بالرابعة لكانت واقعة موقعها
فلم يوجب ذلك نسخا فان قيل فما قولكم في الذي تذهبون اليه من وجوب الحكم بالشاهد واليمين يقتضي
ذلك نسخ ما اوجب الله تعم من الحكم بالشاهدين او بشاهد وامراتين فان قلتم ذلك فقلتم بجواز نسخ
القران بخبر الواحد وذلك خلاف مذهبكم بل هو خلاف الاجماع وان قلتم ان ذلك ليس بنسخ بينوا
القول فيه قيل له ان ذلك ليس بنسخ لان القران اذا دل على ان الحكم بالشاهد الواحد لا يتم الا بان ينضاف
اليه الثاني او ينضاف اليه امراتان لا يمنع من قيام الدلالة على كون غيره شرطا فيه وقد اجتمعت الطايفة
المحقة على جواز ذلك فكان ذلك موجبا للعلم وخرج من باب خبر الواحد الذي ذكره السايل ولما تقييد
الرقبة الواجبة في الظهار بالايمان فقد تقدم القول فيه واما من قال ان زيادة العشرين في حد القاذف
نسخ له وان تقييد الرقبة بالايمان نسخ فهو موافق لمن انكر ان يكون ذلك نسخا في المعنى لانهما معا يقولان
ان الدليل الاول يقتضي جواز الكافرة واقتضى كون الحد ثمانين وان الدليل الثاني دل على ان الحد مائة
وان للرقبة الكافرة لا تجزي وانما يختلفان في العبارة واحدهما يعبر عن ذلك بانه نسخ والاخر
يعبر عنه بانه تخصيص فلا طايل في ذلك فان من جعله نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد ومن جعله تخصيصا

يقبل

يقبل خبر الواحد وفيه القياس قيل له اما على مذهبنا فلا - يقبل في الموضعين خبر الواحد و
كالقياس على ما مضى القول فيه ومن اجاز خبر الواحد في التخصيص ذهب اليه والى قوله في النسخ فللخصم ان
يقول له اذا قلت لا اقبل خبر الواحد فيه لانه نسخ ولم نرجع في ان ذلك نسخ الا الى ما وافقتك عليه
في المعنى الذي ليس بنسخ عندي فعليك ان تدل على ذلك وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه فان عنيت
بقولك انه نسخ من حيث لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس كنت بانيا الشي على نفسه وذلك غير صحيح
فاما من يقول ان الزيادة نسخ على كل حال فيقول فيما ثبت من الزيادة التي علم انها ليست نسخا انه ذلك
اقترن بحال الخطاب فلم يوجب ذلك نسخا نحو وجوب النية في الصلوة وكون الرقبة سليمة من العيوب
التي تمنع من اجزاءها وغير ذلك من المسايل ونقول ان الزيادة انما يوجب النسخ به ويقول اذا دل عليها
ما يصح النسخ به ويقول اذا دل خبر الواحد او القياس على نسخ شي من القران وجب رده لان نسخ القران
بذلك لا يجوز وعلى هذا يبني المسايل في الفروع كل احد على ما ذهب اليه وهذه جملة كافية في هذا الباب
في ان النقصان من النص هل النسخ ام لا والخلاف فيه حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي
انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون ذلك نسخا لجميعها ويجري ذلك مجرى العموم اذا خص او
استثنى منه فان ذلك لا يكون تخصيصا للكل فكان يقول لذلك بان القبلة نسخت بالقبلة ولم يوجب
ذلك نسخا للصلوة وكان يلحق بذلك صيام عاشورا ونسخه بشهر رمضان ويقول ان النسخ تناول
الوقت لا العبادة وان الواجب من الصوم في رمضان هو الذي كان واجبا في عاشورا وكان يجعل ذلك اصلا
في ان الشرط الحاصل للعبادة الاولة يجب ان يكون حاصلا للثانية ايضا ويقول اذا كان المتقرر في صوم
عاشورا انه يجوز نيته غير مبيتة فكذلك يجب في رمضان لان صوم شهر رمضان هو صوم عاشورا و
انما نسخ وقته وذهب بعضهم الى ان النقصان من العبادة يقتضي النسخ وفي كلام الشافعي ما يدل على ذلك
ولا خلاف ان النقصان يقتضي نسخ ما اسقط لانه كان واجبا في جملة العبادة ثم ازيل وجوبه وانما الخلاف
في انه يقتضي نسخ ما بقي من العبادة ام لا والذي ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان يقال العبادات الشرعية قد
يكون جملة ذات شروط كالصلوة فقد يكون فعلا واحدا وله شرط وقد يكون فعلا مجردا عن الشروط
لا جملة فاذا كانت العبادة فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها ولا يصح ان ينسخ بعضها
لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا يوجب نسخها وكذلك نسخ شروط الجملة التي هي ذات شروط لا توجب نسخها

لان من حق الشروط ان يكون في حكم ... التابع للمشروط لانه يجب لاجله ولم ينسخ نسخه تغير حال الشروط
وهذا مثل ان ينسخ الطهارة فان ... نبل الله ذلك لا يوجب نسخ الصلوة بل يجب بقاء حكم الصلوة على ما كان
عليه من قبل فاما اذا انسخ بعض تلك الجملة كنسخ القبلة او كنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة
لان تلك الجملة في المستقبل لو وقعت على الحد الذي كانت واجبة اولا لم تجزء ووجب اعادتها فصار نقصان
القبلة بمنزلة اخراج الصلوة من كونها واجبة وجايزة فكذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا
في هذا الوجه فوجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة هي
عبادة مبتدأة لم يكن مثله من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم تجب الصلوة
من قبل على هذا الوجه فما كان واجبا من قبل من الصلوة لو فعل الان لم يجز فوجب ان يكون اسقاط
القبلة نسخا له من هذا الوجه فاما صوم عاشورا فانما يقال انه نسخ برمضان بمعنى انه عند
سقوط وجوبه امر بصيام رمضان لا ان صوم رمضان مما نسخ له لانه الحكم انما ينسخ حكما اخر اذا
لم يصح ان يجتمعا على وجه واما اذا صح وجوب الثاني مع الاول ويمكن فعلهما جميعا فاحدهما لا يكون
ناسخا للاخر ولذلك قلنا ان قول الله تعم ولابويه لكل واحد منهما السدس لا يعلم به وجوب
النسخ الوصية للوالدين والاقربين لان اجتماع الوصية والميراث لهما غير منكر بل هو الصحيح الذي
تذهب اليه ومن خالفنا في ذلك يرجع الى ما روي من قول النبي عم لا وصية لوارث ويدعي ان ذلك مجمع عليه
وعندنا ان هذا خبر واحد لا ينسخ بظاهر القران ولو سلم ان صوم عاشورا انسخ في الحقيقة برمضان
لما صح ان يصرف النسخ الى الوقت لان من حق النسخ ان يتناول الافعال الواقعة في الاوقات لا الاوقات
نفسها لانها ليست من فعل المكلف ... في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ الاجماع
والقياس وتجويز القول في النسخ بهما الخلاف بين اهل اللغة ان نسخ الكتاب بالكتاب يجوز والعلة
في ذلك بينة وذلك لانهما في وجوب العلم والعمل سواء فكما يجوز تخصيص احدهما بالاخر وبيان
احدهما بصاحبه فكذلك يجوز نسخ احدهما بالاخر ولا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب
به لانا قد بينا ان من شرط النسخ ان يكون واقعا بدليل شرعي فاما معنى النسخ فقد يقع بدليل
العقل وقد وقع ما قلنا انه جايز لان الله تعم نسخ ان يكون الاعتداد حولا بالاعتداد اربعة
اشهر وعشرا ونسخ الصدقة قبل المناجاة ونسخ ثبات الواحد للعشرة كل ذلك بالكتاب وان كان

المنسوخ

المنسوخ به ثابتا واما السنة فانما تنسخ بالسنة ايضا اذا تساويا في الدلالة فان كانت الاولى من
اخبار الاحاد فعلى مذهبنا ذلك ساقط لانا لا نعمل بها وعلى مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانهما
اذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب وان كانا مما طريقهما العمل فهما ايضا متساوية
فيجب صحة نسخ احديهما بالاخرى وقد وقع ذلك ايضا على ما روي لان النبي عم نهى عن ادخار لحوم
الاضاحي وزيارة القبور ثم نسخ ذلك فاباح الزيارة والادخار للحوم الاضاحي والفصل بين نسخ
قوله بفعله او قوله بقوله وقد وقع ذلك عند الفقهاء لانه كان امر عم على ما روي بقتل شارب الخمر
في المرة الرابعة ثم اخذه وقد شرب رابعة فحده ونسخ به قوله وعندنا ان هذا الحكم غير منسوخ
بل هو ثابت فاما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فسنبين القول فيه ان شاء الله تعم
واما الاجماع فعندنا لا يجوز نسخه لانه دليل لا يتغير بل هو ثابت في جميع الاوقات لان العقل عندنا
دل على صحة الاجماع وما هذا حكمه لا يجوز نظر فيطرق عليه النسخ وكذلك لا يجوز النسخ به لان
من شان الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متاخرا عن المنسوخ وذلك لا يتاتى في الاجماع على مذهبنا فجرى
ذلك مجرى ادلة العقل التي لا يجوز النسخ بها على ما مضى القول فيه فاما على مذهب الفقهاء فلا يجوز
ايضا نسخه لانه دليل قد استقر بعد ارتفاع الوحي ومعلوم ان بعده لا يصح النسخ فيجب امتناع النسخ
فيه وكذلك لا يصح النسخ به بمثل ما قلناه نحن من ان من شان الناسخ ان يكون متاخرا عن المنسوخ
والحكم اذا كان ثابتا فلا يجوز ان تجمع الامة بعد ذلك على خلافه لان ذلك يؤدي الى بطلان الحجة
واما اذا اجمعوا على شيء ثم ورد الخبر بخلافه نحو اجماعهم على ان الغسل على من غسل ميتا على
مذهبهم ولا وضوء على حامله وقد وردت السنة به فانما يستدل بالاجماع على ان الخبر غير
صحيح ولم يجب قبوله فاما ان يكون منسوخا به فلا وانما قالوا ذلك لانه لو كان صحيحا لما اجتمعت
الامة على خلافه لانهم يتبعون الادلة ولا يخالفون ايستدل بالاجماع على انه نسخ بغيره لانه
نفسه فان قيل فهل يجوز ان ينسخ اجماعهم على قولين باجماعهم على احدهما لان هذا الاجماع قيل
لمن دل على ان القول الاخر الذي سوغوا من قبل القول به قد حرم القول به وهذا نسخ الاجماع
قيل له هذا يسقط على مذهبنا لانهم اذا اجمعوا على ان كل واحد من القولين جايز لا يجوز ان يجمعوا
بعد ذلك على احد القولين لان ذلك ينقض الاجماع الاول وانما يصح ذلك على مذهب من قال بالاجتهاد

بان يقول قالوا بقولين من طريق الاجتهاد ثم اداهم الاجتهاد الى قول واحد وعلى هذا ايضا لا يكون ذلك
نسخا لانهم انما سوغوا القول بالاول بشرط ان لا يكون هناك ما يمنع من الاجتهاد كما ان من غاب
عن الرسول فانما يجتهد في المسئلة بشرط ان لا يكون من النبي عم نص فاذا وجد الاجماع على احدهما
وعدم الشرط الذي جوزوا القول بغيره الاخر فحرموا القول به لهذه العلة لا لانه منسوخ فاما القياس فعندنا
انه غير معمول به في الشرع على ما نذل عليه في المستقبل فلا يصح نسخه ولا النسخ به واما على مذهب من قال
بالعمل به فلا يصح ايضا نسخه لانه يمنع الاصول فما دامت الاصول ثابتة نسخه لا يصح والنسخ به لا يصح
ايضا لان من شرط صحته ان لا يكون في الاصول ما يمنع منه فلو جوزوا نسخ الاصول به لجوزوا نسخ
الاصول بقياس لم يوجد على الشرط الذي يصح عليه فاما الاجتهاديات على مذهب الفقهاء فلا يصح
النسخ فيها لانه يجوز ان يرجع من اجتهاد الى اجتهاد ويجوز ان لا يرجع وليس يجوز ان يقال ان احد المجتهدين
ينسخ الاخر ولذلك قال معاذ اجتهد رأيي اذا لم اجد في الكتاب ولا في السنة وكذلك غيره من
الصحابة كانوا يتركون اجتهادهم للنصوص واما فحوى القول فلا يمتنع نسخه لان اللفظ يدل عليه كما يدل
على ما يتناوله صريحه فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه فحوى الخطاب مع ثبوت صريحه كان ينسخ ضرب
الوالدين ويبقى تحريم قوله لهما اف قيل له لا يمتنع لانهما في الحكم بمنزلة ما يتناوله العموم من المسميات
فينسخ بعض ذلك مع بقاء البعض ولا يمتنع ويفارق القياس لان نسخه مع ثبات اصله لا يصح لان
صحة الاصل يصح الفرع فما دام ثابتا فيجب صحته ولذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه
من العلة ومن الناس من منع من ذلك وقال لا يجوز ان ينسخ صريحه ويرتفع فحواه لان ذلك مناقضة
ويستحيل في العرف فلانه لا يجوز ان يقال فلان لا يظلم مثقال ذرة فيظلم القناطير او فلان لا ياكل رغيفا
ثم يقول هو ياكل مايه رطل فاذا كان كذلك فدخول النسخ في ذلك لا يصح واما النسخ باقرار النبي عم على
الفعل فسنبين في باب الافعال ان شاء الله تعم

في ذكر نسخ القران بالسنة والسنة بالقران

ذهب المتكلمون اجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابي حنيفة ومالك الى ان نسخ القران
بالسنة المقطوع بها جايز واليه ذهب سيدنا المرتضى وذهب الشافعي وطايفة من الفقهاء الى ان ذلك لا
يجوز وهو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله ولا خلاف بين اهل العلم ان القران لا ينسخ باخبار
الاحاد الا من اجاز نسخ القران بالسنة المقطوع بها يقول كان يجوز نسخه ايضا باخبار الاحاد لكن

الشرع

الشرع منع منه وهو الاجماع على ان خبر الواحد لا ينسخ به القران ولولا ان ذلك جلي لما ثبت عندهم تخصيص
عموم القران وبيان مجمله باخبار الاحاد ولخص هذه المسئلة نظر الى ان نذكر ما تعلق به كل واحد من
الفريقين على ضرب من الايجاز فاستدل من قال بالجواز ذلك انه اذا اوجب السنة المقطوع بها
العلم والعمل ساوت الكتاب في ذلك فيجب جواز نسخه بها كما يجوز ان يبين بها ويخص بها وانما
لا يجوز نسخه بخبر الواحد للاجماع الذي ذكرناه ولولا ذلك جايزا وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا في
الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في الدلالة على الاحكام كالقران لا تختلفان فيجب جواز نسخه
بها قالوا ومزية القران في باب الاعجاز على السنة لا تخرجها من التساوي فيما ذكرناه يبين ذلك ان نسخ
الشريعة انما يصح من حيث كان دل الله على ان الحكم المراد بالاول اريد به الى غاية وقد علم ان قوله
عم اذا كان واجبا لم يكن قرانا في باب الدلالة على ذلك كالقران فكذلك حال السنة في ذلك يجب ان يكون
حال القران في جواز نسخ القران به لان الذي يختص القران به من الاعجاز لا تاثير له فيما به يصح النسخ
من الدلالة على الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قولا له تعالى لا يخرجه من ان يدل على الحكم كهو
اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله عم دال على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن بكون
القران معجزا للعباد فوجب صحة نسخه بالسنة على ما قدمناه واستدل من امتنع من جواز نسخه بالسنة
باشياء منها قوله تعم وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم قالوا فجعله الله تعم مبينا للقران
فلو نسخه لكان قد ازاله والازالة ضد البيان واعترض من خالف في ذلك بان قال انه اذا نسخه بالسنة
فقد بين الوقت الذي يزول فيه العبادة وهذا في انه بيان جار مجرى التخصيص ولو لم يكن ذلك بيانا
لم يكن في وصف الله تعم له بانه مبين دليل على انه لا يفعل ما ليس ببيان كما لا يدل على انه لا يبتدئ
باحكام شرعها وقال ابو هاشم ان معنى قوله تعم ليبين للناس ما نزل اليهم اي ليبلغ ويؤدي
لان الاداء بيان ومتى حملنا الاية على هذا وفينا حقها في العموم لانها موجبة لكل ما انزل الله ومتى حملت
على البيان الذي هو التفسير حملت على التخصيص واذا امكن حمل الاية على العموم كان اولى من حملها
على الخصوص واستدلوا ايضا بقوله واذا بدلنا اية مكان اية قالوا فبين انه يبدل الاية بالاية وذلك
يمنع من ان ينسخ بالسنة واعترض على ذلك من خالف بان قال ليس فيه انه لا يجوز ان يبدل الاية الا
بالاية فالتعلق به لا يصح ولانه لا يدل على موضع الخلاف من نسخ حكم الاية بالسنة لانه انما ذكر ان

الاية تبدلا بالاية ولم يذكر الحكم واستدلوا بقوله تعم وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير
هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فبين ان تبديله لا يقع الا بالكتاب وقال من خالف
في ذلك ان قوله تعم قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي يدل على انه لا ينسخ الاية الا بوحي من
الله تعم قرانا او غير قران وكذلك يقول لان النبي عم لا ينسخ القران من قبل نفسه على حال واقوى ما استدلوا كانه
به في هذا الباب قوله تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فاستدلوا بهذه الاية من وجوه
منها ما ذكره ابو العباس بن سريج انه تعالى لما قال الله تعم نات بخير منها او مثلها احتمل ان يراد به الكتاب
واحتمل غيره فلما قال بعده الم تعلم ان الله على كل شيء قدير علم انه اراد بما تقدم ما يختص هو
بالقدرة عليه وهو القران المعجز فكانه قال نات بخير منها او مثلها مما يختص بالقدرة عليه ومنها
انه تعم قال نات بخير منها او مثلها فاضاف فما ننسخ به الاية الى نفسه والسنة لا تضاف اليه تعم
في الحقيقة ومنها ان الظاهر في الاستعمال انه قال اذا قيل لاحد لا اخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا
منه انه يراد به من جنس الاول وكذلك قوله ما ننسخ من اية او ننسها المذكور في الاول اية فيجب ان تكون
هي المراد بقوله نات بخير منها او مثلها فكانه قال نات بخير منها او مثلها ومنها ان الاية انما تكون
خيرا من الاية بان تكون انفع منها والمنفعة بالاية تقع بتلاوتها وبامتثال حكمها فيجب ان يكون ما ياتي
به يزيد في النفع على ما ينسخه ولا يكون ذلك الا وهو يحصل به النفع من كلا الوجهين والسنة لا يصح
ذلك فيها وذكر من خالف هذا المذهب في تاويل هذه الاية وجها قويا وهو المحكي عن ابي هاشم وهو انه
قال ليس في قوله نات بخير منها دلالة على ان ما ياتي به هو الناسخ لانه لم يقل نات بخير منها اي ناسخا
ويجوز ان ينسخ الاية بشيء اخر ثم ياتي بغيرها واجاب من نصر المذهب الاول عن هذا بان قال اذا ثبت
انه لا بد ان ياتي باية اخرى فكل من قال بذلك قال انها تكون ناسخة وليس في الامة من قال لا بد من ان ياتي
باية اخرى وان لم تكن ناسخة لان من جوز نسخ القران بالسنة قال يجوز ان ينسخه بالسنة وان لم يات
باية اخرى وكل قول خالف الاجماع وجب اطراحه واعترضوا على الاستدلال بالاستدلال بالاية ايضا بان قالوا
قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها يقتضي ثبوت النسخ منها قبل الاتيان بخير منها فلو كان
النسخ بما ياتي به يقع لما صح حصول نسخ الاية قبل بان ياتي بغيرها ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال
لا يمتنع ان يقال انا نات بخير منها ناسخا وان يقدم قوله ما ننسخ من اية او ننسها كما ان القائل اذا قال انا

لا ابطل

ابطل الحركة الا وافعل السكون ولا يعدم السواد عن المحل الا ويطرا عليه البياض وان كان المبطل للسواد هو البياض
الطاري وكذلك المبطل للحركة السكون الذي يطرا عليه فكذلك القول في الاية واعترضوا ايضا على الاستدلال
بالاية بان قالوا ليس في ظاهر الاية نسخ حكم الاية وهو موضع الخلاف وهذا ايضا يسقط بالاجماع لان احدا
لا يفصل بين نسخ الاية وبين نسخ حكمها فمن فصل بينهما كان مخالفا للاجماع وقالوا ايضا ان نسخ الاية وانساها
اذا حمل على ان المراد به انه ينسيها عن صدور الرجال فان الله تعم هو الفاعل لذلك فلا يصح وقوع ذلك بالسنة
ومتى حمل على ان المراد به ان يبين ان تلاوتها ليست بطاعة فذلك يصح في السنة والقران جميعا ولمن نصر
الاول ان يحمل الاية على الامرين جميعا على انه لا ينسيها عن صدور الرجال الا الله ولا يبين ان تلاوتها ليست
بطاعة الا بقران اخر خير منه او مثله وان ذلك لا يقع بالسنة اصلا لهذا الظاهر واعترضوا ايضا على الاستدلال
بها بان قالوا قولنا كذا خير من كذا يستعمل بمعنى انه انفع لنا منه وانه يزاد في باب النفع على غيره واذا
ثبت ذلك جاز ان يقال انه تعالى نات بخير منها اي بما يقع لكم منها والمنفعة في هذا الموضع هي ما يستحق بالفعل
من الثواب وليس يمتنع ان يكون الثواب بما تدل السنة عليه من الفعل اكثر مما يستحقه على الفعل الذي
دلت الاية عليه وعلى تلاوتها فيجب من هذا الوجه صحة نسخ الاية بالسنة وان يستدل بنفس الاية
على ما نقوله واجاب من نصر المذهب الاول عن ذلك بان قالوا فكان يجب على هذا التقدير ان يقال بالاطلاق
ان السنة خير من القران ويريد بذلك انه اكثر ثوابا وفي اطلاق ذلك خروج من الاجماع واعترضوا على
الوجه الاول من الاستدلال بالاية ان قالوا قوله نات بخير منها مضيفا ذلك الى نفسه لا يدل على ما
قالوه لان عندنا النسخ انما يقع بالوحي الذي اتاه الله تعم به وان كان السنة فيستدل عليه ونعلمه
فقد لحقها الاضافة حقيقة وقالوا ايضا في الوجه الثاني انه لا يمتنع ان يقول القائل اخذ منك كذا واعطيك
ما هو انفع منه وان لم يكن من جنسه لانه قد يقول الرجل لصاحبه مصرحا لا اخذ منك ثوبا الا و
اعطيك ما هو خير منه من الدنانير ولا اخذ منك دارا الا واعطيك ما هو انفع لك منها من
البستان وغير ذلك وقالوا في الوجه الثالث من قوله تعم الم تعلم ان الله على كل شيء قدير انما يريد
به انه القادر على ان ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذي يختص بذلك هو الله
تعم واستدل بعض اصحاب الشافعي على صحة ما ذهبوا اليه بان قالوا لا يجوز ذلك من جهة العقل لان
في ذلك ازراء بالنبي عم واستدلوا على ذلك بقوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا

انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون ثم بين انه ليس بمفتر فيه بقوله وان المبدل هو الله تعالى بما انزله وهذا
غلط لان الله تعالى ذكر انهم نسبوه الى الافتراء عند تبديله الاية بالاية فان كان ما يلحقهم من الارتياب
قد يمنع من نسخ الاية بالسنة فيجب ان يمتنع من نسخ الاية بالاية ايض وكيف يمتنع العقل من ذلك
ومن علم كون القران معجزا يعلم صدقه وعلم بصدقه نفي الارتياب بقوله اذا نسخ الاية بالسنة
وليس نسخها بالسنة نسخا من تلقاء نفسه بل هو نسخ له بالوحي النازل عليه فهو في الحكم كانه نسخ
اية باية وفي الناس من قال ان العقل يجيز ذلك لكن لم يرد ذلك في السنة ولم يثبت فهذا وجدنا الا انه
ليس بكلام في هذه المسئلة لان صاحبها مقر بجواز ذلك وانما انكر وجوده فالواجب ان يبين له
الوجود ومن يذهب الى ذلك فله اشياء يذكرها ويتعلق بها ما ذكرناها انه عرض ما يحتاج اليه
ولا يجوز له اذا بين ذلك ان يتنا وله لانه ليس بمستند الى دليل يصح له التاويل واما من قال اني لا اقول
ان نسخ القران بالسنة جايز في العقل او لا يجوز لان الجواز شك وقد علمت بالشرع المنع منه بذهاب
عن معنى هذه اللفظة لان المراد بها ان نسخ القران بالسنة من القبيل الذي يشك في حاله هل يتعبد الله
تعالى به ام لا وانه من جنس ما لا يجوز ذلك فيه فهذا لا يصح الامتناع منه كما لا يصح للانسان ان يقول
كان يجوز ان يتعبد الله تعالى بصلوة سادسة او لا وان علمنا بالسمع انه لم يتعبد بها وهذه جملة كافية
في هذا الباب واما نسخ السنة بالسنة الكتاب فالظاهر من مذهب الشافعي المنع منه وهو الذي صرح به
في رسائله جميعا وفي اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك فالاول الظاهر من قوله لكنه لما راى هذه المسئلة
تضعف على النظر جعل قولا اخر على حسب ما يفعله كثير منهم واما الباقون من المتكلمين والفقهاء فعلى
جواز ذلك ويتعلق من منع من ذلك بان قال اذا لم يجز نسخ القران الا بقران لمساواته له في الرتبة فكذلك
لا ينسخ السنة بالكتاب بل لمثل ذلك ولانه جعله عم مبينا فلا يجوز ان ينسخ سنة القران لان في ذلك اخراجا
له من ان يكون مبينا بل يوجب كون سنته مبينة بالقران والذي يعتمد في ذلك جواز نسخ السنة بالقران
والذي يدل على ذلك انه قد ثبت ان القران اقوى في باب الدلالة من السنة على الاحكام فاذا كان اقوى منها
جاز نسخها به كما جاز نسخها بالسنة التي هي دونها في القوة ومن ذهب الى المنع من جواز نسخ القران بالسنة
واجاز نسخ السنة بالقران يقول لم امنع من ذلك من حيث التساوي في باب الدلالة بل امتنعت من ذلك
للاية التي دلت على المنع من ذلك ولولا ذلك كان ذلك جايزا وان كان بعضه ادون من بعض اذا كانا متساويين

في باب

في باب الدلالة ومن ذهب الى الجواز في الموضعين كانت هذه الشبهة عنه ساقطة فان قالوا ان الله تعالى لو نسخ
سنة نبيه عم باية بين لها الامر نبيه بان يبين سنة ثانية ينسخ بها سنته الاولى لئلا يلتبس النسخ
بالبيان قيل له ان الاية لا يخلو من ان تدل بظاهرها على نسخ السنة او لا تدل بظاهرها على ذلك فان دلت على
ذلك فالنسخ بها يقع والسنة تكون مؤكدة وان لم تدل الا بيان السنة جاز القول بان السنة تنسخ من حيث
كانت بها يعلم نسخ السنة الاولى واذا صح ذلك فما الذي يخرج الى بيان سنة ثانية والاية دالة بظاهرها
على نسخ السنة الاولى وكيف يلتبس ذلك بالبيان ومن حق البيان ان يكون بيانا لا يعرف المراد به بظاهره
والنسخ بالضد منه ومن حق الدليل ان لا يتاخر عن المبين والنسخ مخالف له واما قوله لتبين للناس ما
نزل اليهم لا يمنع من ان ينسخ بسنته قالوا ولانه ليس في نسخه بها اخراجها من ان يكون قد بين ما اريد بها
وانما يبني النسخ على ان نظير ما اريد بها زال الحكم في المستقبل مما يبين جواز نسخ السنة بالقران وقوع ذلك
وهو ان تاخير الصلوة عن اوقاتها في الخوف كان هو الواجب اولا ثم نسخ ذلك بالجمع من تاخيرها بقوله
تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا واما نسخ الكتاب بالكتاب فقد وقع ايض وقد بينا الامثلة في ذلك ومن
ذلك انه كان حد الزانية الامساك في البيوت حتى تموت بقوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم
الاية وحد الرجال الاذى ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وذهب
من خالفنا في ذلك الى ان ذلك نسخ عن المحصن بالرجم فاما على ما يذهب اليه اصحابنا فانه يجتمع له الجلد
والرجم جميعا ولا يسلمون ان احدهما منسوخ وهذه جملة كافية في هذا الباب   في ذكر الطريق الذي
يعرف به الناسخ والمنسوخ ومعرفة تاريخهما يعلم الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا بشيين احدهما ان
يكون الثاني منبئا عن نسخ الاول لفظا او يقتضي ذلك من جهة المعنى ولهذين الوجهين تفصيل واما ما
يقتضيه ذلك لفظا فعلى وجوه احدها ان يرد الخطاب بان الثاني قد نسخ الاول نحو ما روي ان رمضان
نسخ عاشورا وان الزكوة نسخت الحقوق الواجبة في الاموال وثانيهما ان يرد بلفظ التخفيف نحو قوله الآن
خفف الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين ونحو قوله تعالى ءاشفقتم ان تقدموا بين
يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فنبه بذلك على اسقاط وجوب ذلك وثالثها نحو ما
روي عنه عم من قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وكل
ذلك ادلة تقتضي زوال الحكم الثابت بنص متقدم عن نظائر ذلك على وجه لولاه لكان ثابتا بالاول فيجب ان يكون

ناسخا له والاول منسوخا به وان اختلف عبارته واما ما يعلم ذلك من جهة المعنى نحو ان يوجب الشيء ثم يوجب
ما يضاده على وجه لا يمكن الجمع بينهما باى وجه علم ذلك من الالفاظ فيعلم بذلك انه ناسخ للاول وعلى
هذا يجرى هذا الباب وقد يعلم ايضا الناسخ ناسخا ببيان اذا كان اللفظ والمعنى ينبئان عن ذلك
وذلك نحو ما يقوله الفقهاء من نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث لان بظاهر الاية لا يعلم
نسخ ذلك وانما يعلم ذلك على التسليم بقوله عم ان الله تعالى قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث
وهذا وان كان عندنا غير صحيح لان عندنا نسخ الوصية للوارث فانما ذكرناه لان ذلك وجه كان يمكن ان يقع
به النسخ فاما طاوس فذهب الى ان الوالدين تثبت لهما الوصية اذا كانا كافرين فلم ينسخ الاية وانما
خصها بالخبر ولما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف من وجوه احدها ان يكون فى لفظ الناسخ ما يدل على انه
بعده مثل ما قدمنا ذكره ومنها ان يكون الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ
ومنها ان يكون المعلوم من حال الراويين لاحدهما انه صحب الرسول عم بعد ما صحبه الاخر وعند صحبته
انقطعت صحبة الاول او المعلوم من حال الحكم الاول انه كان فى وقت قبل وقت صحبة الثانى وذلك
نحو ما روى فى حديث قيس بن طلق انه جاء الى النبى عم وهو يؤسس المسجد فسئله عن مس الذكر و
معلوم من حال ابو هريرة انه صحب النبى عم بعده وقد يعلم التاريخ بقول الصحابى بان يقول او يحكم ان
احد الحديثين كان بعد الاخر وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ بقول الصحابى الكتاب الا يعرف بقوله
التاريخ لان التاريخ شرط فى صحة النسخ فطريق العلم به الحكاية فصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس
كما صح اثبات الاحصان بالشاهدين وان لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وليس يجب اذا اعلمنا التاريخ بقول الصحابى
ان نقلده اذا اخبر ان كذا نسخ كذا بل يجب ان ينظر فيما وصفه بانه منسوخ فان علمنا انه كما قال اخذنا
به والا وقفنا فيه لان ذلك يجوز دخول الشبهة فيه ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة
ان المسح على الخفين نسخ الكتاب لما علمنا انه ليس طريقه النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء
من الماء منسوخ فاما اذا قال الصحابى ان كذا وكذا كان حكما ثابتا من قبل وانه قد نسخ ولم يذكر ما به نسخ
فان ابا عبد الله البصرى حكى عن ابى الحسن انه كان يرجع الى قوله وذلك نحو قول ابن مسعود حين ذكر له
التشهد التحيات الزكيات فقال كان هذا مرة ثم نسخ بتشهده ونحو ما روى عن ابى عمر وابن عباس فى
الرضاع انهما قالا كان الواجب التوقيت واما الان فلا وذهب غيره الى انه يرجع الى قول الصحابى فى ذلك لانه

اذا جاز فيما صرح بانه ناسخ الا يكون ناسخا فى الحقيقة فان اعتقد هو فيه ذلك فغير ممتنع ان يطلق ذلك
اطلاقا ولا يذكر ما لاجله قال انه منسوخ ولو ذكره كان مما لا يقع النسخ فيه ولو علم من حاله انه انما
ذكر انه منسوخ لامر لا يلتبس لوجب الرجوع الى قوله وقد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يقتضى
حكما معلوما بغير شرع والاخر يقتضى حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطارى على الاول نحو ما ذكر من حديث
مس الذكر لان وجوب الوضوء من مسه هو الطارى فيصح ان ينسخ به حديث قيس بن وقد يعلم ذلك بان
يكون احد الحديثين يقتضى حكما شرعيا معلوما من حاله انه المبتدا به فى الشرع والاخر يقتضى حكما ثانيا
فيعلم انه بعده فالتاريخ لا يعلم الا بهذه الوجوه التى حصرناها او ما كان بمعناها فاما اذا عدم التاريخ فقد
بينا القول فى ذلك فى باب الاخبار المتعارضة وهذه الجملة كافية فى هذا الباب الكلام فى الافعال
فى ذكر جملة من احكام الافعال ومن يضاف اليه واختلاف احوالهم اذا اردنا ان نبين احكام الافعال فلا
بد من ان نبين اولا معنى الفعل وحده ليعلم ذلك ثم يبين حكمه فحد الفعل ما حدث وقد كان مقدورا
قبله وهو على ضربين منه ما لا صفة له زائدة على حدوثه نحو كلام الساهى والنائم ونحو كالة التى لا تعداه
والضرب الاخر له صفة زائدة على حدوثه وهو على ضربين احدهما قبيح والاخر حسن فحد القبيح هو كل فعل
وقع من عالم بقبحه او متمكن من العلم بذلك على وجه كان يمكنه ان لا يفعله فيستحق به الذم من العقلا
ولا ينقسم ذلك فى كونه قبيحا وربما انقسمت اسماؤه الى كفر وفسق بكبيرة وصغيرة عند من قال بذلك
واما الحسن فينقسم ستة اقسام احدها ما ليس له صفة زائدة على حسنه وحده ما يتساوى فعله و
تركه فلا يستحق بفعله مدحا ولا بتركه ذما وهو المسمى مباحا وطلقا وغير ذلك الا انه لا يسمى بذلك
الا اذا علم فاعله ذلك او دل عليه ولذلك لا يوصف فعل القديم العقاب بالعصاة بانه مباح وان كان
بصفته لما ذكرنا من انه لم يعلم ولم يدل عليه بل هو عالم به لنفسه والثانى ما له صفة زائدة على حسنه
وحده ما يستحق بفعله المدح وهو على ضربين احدهما ما لا يستحق بتركه الذم والاخر يستحق بتركه الذم فما
لا يستحق بتركه الذم هو المسمى ندبا ومستحبا ومرغبا فيه الا انه لا يسمى بذلك الا اذا علم فاعله ذلك
لمثل ما قلناه فى المباح وينقسم هذا القسم قسمين احدهما ان يكون نفعا واصلا الى الغير وفاعله فيسمى
بانه تفضل واحسان ويتساوى فيه فعل القديم والمحدث فى التسمية بذلك والقسم الاخر لا يتعدى
الى الغير وهو المسمى بانه ندب ومستحب على ما قدمناه واما الذى يستحق بتركه الذم فعلى ثلاثة اضرب

احدها انه متى لم يفعله الفاعل ولا ما يقوم مقامه استحق الذم وهو المسمى بانه واجب مخير فيه وذلك نحو
الكفارات الثلث وما اشبه ذلك وقضاء الدين وغير ذلك والثاني ما اذا لم يفعله بعينه استحق الذم وهو
الموصوف بانه واجب مضيق وذلك نحو رد الوديعة ووجوب رد ما تناوله الغصب بعينه وغير ذلك و
الثالث انه اذا لم يفعله من وجب عليه ولا من يقوم فعله مقام فعله استحق الذم وذلك المسمى من فروض
الكفايات نحو الصلوة على الاموات وتغسيلهم ودفنهم ونحو الجهاد وغير ذلك واما قولنا في الفعل انه
مفروض وواجب فعبارتان عن معنى واحد الا انه لا يسمى فرضا الا اذا علم فاعله وجوبه او دل عليه كما قلنا
في المباح والندب وقد يعبر بالفرض عما وقع في الشرع مقدرا وذلك نحو ما قيل ان ذلك من فرايض الصدقة و
المراد بمقاديرها ونحو ما روي عنه عم انه فرض صدقة الفطر صاعا من تمر والمعنى بذلك انه قدرها ويحتمل
ان يكون المراد به انه اوجبها واما قولنا في الشيء انه سنة فهو ان النبي عم قد واظب عليه اذا كان يديم فعله
ليقتدى به وهو ماخوذ من سننت الما اذا واليت بين صبه ولا فصل بين ان يكون واجبا او ندبا او مباحا
وربما استعملت الفقها هذه اللفظة فيما يكون مندوبا اليه من الشرعيات ليفصلوا بينه وبين الواجب
فيقولون ركعتا الفجر سنة وصلوة الليل سنة وصلوة الغداة فريضة والاصل ما قدمناه فاما الفعل الحسن
فعلى جميع وجوهه يقع من كل فاعل قديما او محدثا الا انه يمنع من التسمية في بعض الاقسام في افعال القديم
لما قدمناه من الشرط المفقود منه واما القبيح فانه يختلف احوال الفاعلين فيه فالقديم تعـ لا يجوز ان يقع
منه شيء من القبيح لعلمه بقبحه وبانه غني عنه واما الانبياء عم فكذلك لا يقع منهم شيء من القبيح اصلا
سواء كانوا من البشر او من الملائكة وكذلك حكم الائمة الحافظين للشرع فاما من ليس بنبي ولا رسول ولا امام
فانه يجوز ان يقع منه الفعل القبيح الا من اخبر الله تعـ عنه انه لا يختار القبيح فيعلم ذلك من حاله وسواء
كانوا من البشر او من الملائكة لا يختلف حالهم في ذلك وقد لا يقع من الانبيا والمرسلين والائمة عم بافعال شرعية
دون غيرهم وكذلك يجوز في احاد الامة ان يخص واحد منهم بشيء من الشرع دون غيره فهذه جملة كافية في
هذا الباب انشاء الله تعـ

في ذكر معنى التاسي بالنبي عم وهل يجب اتباعه في افعاله عقلا او سمعا وكيف
القول فيه التاسي لا يكون الا باعتبار شيئين احدهما صورة الفعل والثاني الوجه الذي وقع عليه الفعل والذي
يدل على ذلك انه عم لو صلى لم يكن لنا اتباعه والتاسي به بان نصوم او نحج او نعتكف وانما كان كذلك لمخالفة افعالنا
لفعله عم وكذلك لو صلى عم على جهة الندب لم يكن من صلى على جهة الوجوب متبعا له وكذلك اذا صلى على جهة الوجوب

لم يكن

لم يكن من صلى على جهة الندب متبعا له ولا متاسيا به وانما كان كذلك لمخالفة فعلنا الفعله في الوجه الذي
وقع عليه الفعل وكذلك لو اخذ من انسان دراهم على جهة الزكوة لم يكن من اخذ الدراهم منه مثلا
غصبا او عن ثمن مبيع متبعا له لمخالفة الوجهين على ما قلناه بل متى كان فعلنا مخالفا في الوجه كان
ذلك مخالفة له كما لو خالف فعلنا الفعله في الصورة على ما بيناه وقد كان يصح من جهة العقل ان
يلزمنا جميع افعاله التي يفعلها وان لم نراع وجوه ما يفعله وسواء فعله على جهة الوجوب او الندب
ويكون واجبا علينا ذلك على حال لكن ذلك يحتاج الى دليل شرعي ولم يرد دليل على ذلك اصلا ولو
دل الدليل عليه لما كان ذلك اتباعا له ولا تاسيا به بل يكون واجبا علينا القيام بالدلالة على ذلك
لانا اذا فعل الفعل على جهة الوجوب او الندب والاباحة وفعلنا على غير ذلك الوجه لا نكون متبعين
له لما قلناه فاذا ثبت ان معنى التاسي ما قلناه وجب ان نراعي فيه حصول العلم بصورة الفعل وبالوجه
الذي حصل عليه الفعل ليصح لنا التاسي به والذي يقع عليه الفعل على ضربين احدهما ان يقارن
الفعل نحو نية الوجوب او الندب او الاباحة وهذا هو الذي ينبئ عنه هذا اللفظ على الحقيقة والثاني
المعنى الذي له ان يفعله وان لم يصح ان يكون مقارنا وذلك نحو غسل النجاسة عن ثوبه لاجل الصلوة
وانما يكون الواحد منا متبعا له بان يزيلها الماء له ازاله فاما من ازالها تنظفا فلا يكون متبعا له وكذلك
ان توضا لازالة الحدث او الصلوة فاتباعه له انما يكون بان يفعل على هذا الوجه فاما موافقته له عم
في الفعل فيطلق على وجهين احدهما ان يراد به مساواته في صورة الفعل والثاني مساواته في صورته
وفي الوجه الذي وقع عليه الفعل وهذا اظهر في الاستعمال واما مخالفته فقد يكون في القول و
الفعل اما مخالفته في الفعل هو ان نعلم بالدليل وجوب التاسي به فاذا لم نتاس به كان مخالفا له اذا
لم يدل الدليل على ذلك فان هذه اللفظة لا تستعمل الا على ضرب من المجاز ولذلك لا يقال ان الحايض خالفت
النبي عم في ترك الصلوة واما مخالفته في القول هو ان يامرنا بفعل فلا نفعله او نفعل خلافه فنكون
مخالفين له واما اتباع الماموم للامام في الصلوة فعند اكثر الفقهاء جار على الوجه الذي قدمناه ومنهم من
اجاز ان يكون الامام مؤديا فرضا والماموم يكون متنفلا ولمن قال ذلك ان يقول انما قلت ذلك
لدليل دل عليه والا فالظاهر من اتباعه يقتضي خلاف ذلك وله ايضا ان يقول ان اتباعه لم يصح بان يفعل
الفعل متقربا به او بان يتبعه في نية الصلوة فقط دون وجوبها او ندبها فليس ذلك نقضا لما قدمناه

وقد وصف من انكر جواز التاسي به في افعاله بانه مخالف لكن هذا الخلاف يرجع الى القول لا الى الفعل
اما الذي يدل على انه يجب من جهة العقل التاسي به واتباعه في افعاله فهو ان مصالح العباد يجوز
ان تختلف في الشرعيات كما ثبت في كثير من ذلك الا ترى ان الحايض يفارق حكمها حكم الطاهر وحكم الغني
يخالف حكم الفقير في وجوب الحج والزكوة عليه وكذلك يخالف حكم الصحيح حكم العليل في كيفية اداء
الصلوة وكذلك يخالف حكم المسافر حكم الحاضر وامثلة ذلك اكثر من ان تحصى واذا ثبت ذلك فلا يمتنع
ايضا ان يكون مصالح النبي عم تخصه ويكون حالنا بخلاف حاله بل ربما كانت مفسدة لنا حتى متى فعلناها
كنا مقبحين فاذا ثبت ذلك وجب الرجوع في مشاركتنا له في ذلك الى السمع فان دل الدليل عليه حكم به
والا بقي على الاصل على ما بيناه ويفارق افعاله عم في هذا الباب اقواله لانه بعث ليعرفنا مصالحنا و
تعريفه لنا ذلك يكون بالقول فلو لم يرجع الى قوله لادى الى خروجه من ان يكون رسولا وليس كذلك
فعله ولانه اذا امرنا بشيء فقد اراده منا فيجب ان نفعله ان كان واجبا وان نرغب فيه ان كان ندبا ولا
يجب ان نفعله فعلا رايناه يفعله لان ذلك لا يدل على انه اراده منا ويدل على ذلك ايضا ان افعاله تخصه
ولا يتعدى الى غيره الا بدليل واقواله تتناولنا ولغيره وانما نعلم انه داخل فيها بدليل فعلم بذلك الفرق
بين القول والفعل فان قيل هذا المذهب يوجب عليكم القول بان نجوز وان جميع افعاله مخالفة الشريعة
وتجويز ذلك يقتضي التنفير عن قبول قوله فيجب الحكم بفساده قيل لهم لا خلاف ان النبي عم لو نص
لنا على انه مخالف في افعاله الشرعية لجاز ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله فكذلك اذا دل
العقل على ما ذكرناه يجب ان نقول بجوازه ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله وكذلك لو خص بجميع افعاله
لم يوجب التنفير عن قبول قوله وصحة ما قلناه تبين فساد قول من قال ان افعاله على الوجوب عقلا
واما الذي يدل على وجوب التاسي به في جميع افعاله الا ما خص به من جهة السمع ما لا خلاف فيه بين
الامة في الرجوع الى افعاله عم في تعريف الاحكام في الحوادث كما انه يرجع الى قوله عم مثل ذلك فاذا صح
ذلك فكما ان اقواله حجة يجب ان افعاله ايض حجة ولا خلاف في انه اذا فعل الفعل على وجه الايجاب
وعلم ذلك من حاله لا يجوز ان نفعله على وجه الوجوب ولا ان نحكم بوجوبه علينا وانما
اختلفوا في افعاله التي لا نعلم على اي وجه وقعت منه هل نحكم بوجوب مثلها علينا ام لا
ولم يختلفوا في ان افعاله التي هي عبادة نحو الصلوة والصيام يجب التاسي به فيها واختلفوا فيما

عدا

عدا ذلك فمنهم من يقول لا يجب التاسي به الا بدليل يخص ذلك ومنهم من يقول انما دل على وجوب التاسي به في بعضه
يدل على وجوب التاسي به في ساير مجميع افعال الرسول في انه يتاسى به الا ما استثني منها وما قدمناه
يدل على صحة ذلك وقوله تعم ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعم فاتبعوه يدل ان
على انه لنا التاسي به واتباعه فيما يصح اتباعه فيه من قول او فعل وما ظهر من حال الصحابة من رجوعهم
الى افعاله عم نحو ما روي عن عمر انه قبل الحجر وقال اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله
قبلك لما قبلتك ورجوعهم الى ازواجه في ثبوت ما كان يفعله فيفعلوه يدل على ذلك ايض ونحو ما روي
عن ام سلمة انها سئلت عن القبلة للصايم فاجابت ان رسول الله ص كان يفعل ذلك فرجع السايل اليها و
قال ان الله غفر لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تاخر وليس سبيله سبيل غيره فاخبرت رسول الله ص بذلك
فانكر ذلك وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم لله يدل على ذلك ايض واعلم ان التاسي به انما يكون فيما
يعلم حكم بفعله فاما اذا كان فعله بيانا او كان تنفيذا او امتثالا لقول متقدم فانه يفعل ذلك لان القول
قد دل على وجوبه لانه عم فعله ولا معنى لقول من قال لنا ان نتاسى به في ذلك كما ان لا نقول انا نتاسى به في
العقليات لانه انما يفعل في ذلك وبالطريق الذي عرف هو وجوب الفعل به نعرف وجوبه في الدخال انا في ذلك
في الدلالة على ان افعاله عم كلها ليست على الوجوب ذهب مالك واصحابه وطايفة من اصحاب الشافعي الى ان
افعال النبي عم كلها على الوجوب وذهب الباقون الى انها ليست وذهب الباقون على الوجوب واختلفوا فقال
بعضهم انها على الاباحة وقال بعضهم انها على الندب وقال بعضهم انها موقوفة على الدليل وذهب المتكلمون
وابو الحسن الكرخي الى ان افعاله عم الى اقسام فمنها ما يكون بيانا لمجمل فذلك في حكم المبين ان كان واجبا فعلى
الوجوب وان كان ندبا فعلى الندب وان كان مباحا فعلى الاباحة ومنها ما يكون امتثالا للخطاب وذلك
لا مدخل له في هذا الباب لان الخطاب اذا كان يتناوله ويتناولنا على العموم فعلينا امتثاله كما عليه ذلك
ومنها ما يكون فاعلا له على ما يقتضيه العقل او يفعله لمصالح الدنيا وذلك ايض لا يدخل له في هذا الباب
ومنها ما يفعله من الشرعيات فهذا يجب ان يعلم الوجه الذي عليه وقع فعله عم فيتبع فيه بان يفعل على
ذلك الوجه والصحيح ان يقال في جملتها انها على الوجوب او على الندب او على الاباحة والذي يدل على ذلك
انا قد بينا ان ذلك لا يجب من جهة العقل في الفصل الاول وادلة السمع خالية من ذلك فينبغي ان ينفي كونها
على الوجوب ويدل على ذلك ايض ان فعله عم اذا كان يقع على وجوه كثيرة فليس يخلو من ان يكون على الوجوب

من غير اعتبار ذلك الوجه فالواجب ان نحكم بوجوب الفعل علينا وان علمنا انه فعله على طريق الندب
او الاباحة وهذا باطل بالاجماع وان كان الوجوب بان يعتبر الوجوه التى عليها يقع فهذا اتنا قض لان
اعتبار وجوبه ينفى وجوب جميعه ويدل على ذلك ايضا ان بظاهر فعله لا يعلم وجوبه عليه فبان لا يعلم
وجوبه علينا اولى ويخالف القول فى ذلك لان القول منه يعلم به وجوب ما تناوله علينا دونه من حيث
كان امرا لنا ويختص بنا دونه وليس كذلك فعله لانا نتبع له فيه فاذا لم يدل على وجوبه عليه فان لا
يدل على وجوبه علينا اولى ويدل على ذلك ايضا ان فعله ع لا يدوم فى جميع الاحوال بل قد يتركه احيانا
كما يفعله احيانا واذا صح ذلك فليس بان نحكم بوجوبه لانه فعله باولى من ان نحكم بوجوب تركه
لانه تركه اذا الترك فعل منه فهو بمنزلة الفعل فى ذلك ويفارق ذلك الامر الذى ليس تركه بمنزلته
فيما يختص به وهذا معتمد ما يستدل به فى هذا الباب دون ما اكثر الناس فيه واما من خالف فى هذا
الباب فليس يخلو خلافه من ان يقول ان ذلك يجب من جهة العقل من حيث كان نبيا او من حيث كان فى
مخالفته تنفير فان قال بذلك فقد بينا فى الفصل الاول انه لا يمتنع ان يخالف افعالنا احواله فى المصالح و
ذلك يبطل ما قالوه او يقول ان ذلك واجب لدليل سمعى دل على ذلك فالواجب علينا ان نبين انما ادعوه
دليلا او تعلقوا به ليس فيه دلالة على ما قالوا لانا لا ننكر ان يقوم على وجوب ذلك دليل لكن لم يثبت ذلك
وقد استدل القوم على ذلك باشياء منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره فالواجب ان يحذر من
مخالفته والامر يتناول الفعل كما يتناول القول لان الله تع قال يدبر الامر من السماء الى الارض
وقال واليه يرجع الامر كله وقال وما امر فرعون برشيد واذا ثبت ان الامر يتناول الفعل كما يتناول
القول وجب ان يكون افعاله ع على الوجوب والا لم يجب الحذر من مخالفتها والجواب عن ذلك ان الاية
لا تدل على ما قالوه من وجوه احدها ان لفظ الامر موضوع فى الحقيقة للقول بدلالة ما قدمناه فى اول الكتاب
فى باب الاوامر واذا صح ذلك لم يتناول الاية الفعل وذلك يبطل التعلق بها وما تقدم من قوله لا تجعلوا
دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا يدل على ان المراد بالاية القول دون الفعل وانه اراد ما يدعوهم
اليه ويامرهم به ومنها انه قيل ان الهاء فى قوله عن امره يرجع الى اقرب المذكورين وهو الله تع واذا ثبت
ذلك فحملها على الرسول ورجوعها اليه حتى يمكن الاستدلال بها لا يصح ولا يمكن ان يقال انها ترجع اليهما
لان الكناية عن واحد فكيف يحمل على الاثنين ومنها ان قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره لا يمكن حمله

على العموم

على العموم ولا بد من كون القول مرادا به واذا وجب ذلك فلا يجوز ان يراد به الفعل وهذا انما يعتمده من
ذهب الى ان العبارة الواحدة لا يراد بها المعنيان المختلفان وقد بينا ان الصحيح خلاف ذلك
فالمعتمد اذا ما قدمناه ويجرى مجرى ذلك ايضا ان يقال ان التحذير من المخالفة يقتضى وجوب الموافقة
والموافقة له ع فى الفعل يقتضى ان يفعل الفعل على الوجه الذى فعل على ما قدمناه القول فيه و
ذلك يبطل كون افعاله كلها على الوجوب واستدلوا ايضا بقوله تع فاتبعوه وانه امرنا باتباعه و
امره تع على الوجوب فيجب كون اتباعه فى افعاله واجبا وهذا يبطل بما قدمناه من تفسير الاتباع لانا قد بينا
ان المتبع انما يكون متبعا له على الوجه اذا فعله الذى فعله ومتى فعله على غير ذلك الوجه لا يكون
متبعا بل يكون مخالفا ويجرى ذلك مجرى ان يفعل فعلا اخر لان اختلاف الوجهين فى الفعل الواحد
تجرى مجرى فعلين وقد قال قوم فى الجواب عن ذلك ان فيه محذوفا ذكره لانه لا يصح اتباعه فى اشياء
مختلفة وهذا ليس بصحيح لان لقايل ان يقول ان الظاهر يقتضى وجوب اتباعه فى كل ما يصح ان يتبع فيه
واستدلوا ايضا بقوله تع لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة وانه اذا جعله اسوة لزمنا التاسى به
فيما وقد قال النبى ع فى سياق الاية لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وهذا تهديد لمن ترك التاسى به وهذا
ايضا يسقط بما قدمناه من معنى التاسى وقوله لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر ليس بتهديد ولا وعيد
لان الرجاء انما يكون فى المنافع فكانه قال الله تع لمن كان يرجوا ثواب الله والثواب قد يستحق بالندب كما يستحق
بالواجب وقد قيل فى الجواب عن ذلك ان الله سبحانه لما قال لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة
ولم يقل عليكم دل على انه رغبنا فى ذلك وذلك لا يقتضى الوجوب والاول اقوى واستدلوا ايضا بقوله
تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاستدلال بذلك لا يصح لان طاعته لا يكون الا بفعل ما امر به وليس
للفعل فى ذلك مدخل الا ان يقترن به قول يقتضى التاسى به واستدلوا ايضا بقوله وما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا والتعلق بذلك ايضا لا يصح لان معنى قوله تع ما اتيكم ما اعطيكم وادى
اليكم وذلك لا يصح الا فى القول الذى نسمعه منه ونمتثله لانا سمعنا وحفظنا اياه وامتثالنا يجرى مجرى
ما اتينا ولنا منه واستدلوا ايضا باخبار رووها فى هذا الباب كلها اخبار احاد لا يصح الاعتماد عليها فى
هذا الباب وما قلناه فى تاويل الايات ينبه على طريق القول فيها نحو ما روى عنه ع انه خلع نعله فى
الصلوة فخلعوا نعالهم وما شاكله لان ذلك انما يدل على ان ما فعلوه حسن يجوز فعله ولا يدل على انه

واجب لا يجوز خلافه واستدل بعضهم على ذلك بان قال ان الفعل اكد من القول لانه كان عم اذا اراد تحقيق
امر فعل ذلك ليقتدى به كذلك فعل في غير شيء من المناسك والوضوء والصلوة وغيرها فان
يكون الفعل على الوجوب اولى وهذا يبطل بما قدمناه لان القول يقتضي انه قد اراد منا ما
يقتضيه والفعل بخلافه وانما يكون فعله تحقيقا للامر اذا وقع عقيبه فيقع موقع التاكيد
واما اذا كان مبتدا فلا يصح ذلك فيه واستدل بعضهم بان قال الوجوب اعلى مراتب الفعل
فاذا عدمنا الدليل على اي حال فعله وعلى اي وجه اوقعه لزمنا التاسي به فيه في ان نتبعه
على الوجه الذي هو اعلى مراتبه وهذا كلام ليس تحته فائدة لان كون الوجوب والاعلى ما
قاله لا يقتضي ان حالنا كحاله ولا ان ما فعله واجب علينا فما في ذلك مما يتعلق به واما من
قال ان فعله على الندب والاباحة فقوله يبطل بمثل ما ابطلنا به قول من قال انها على الوجوب
سواء فلا فائدة لتزداد القول فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب والله الموفق للصواب
في ذكر الوجوه التي يقع عليها افعاله عم وبيان الطريق الى معرفة ذلك افعال النبي عم على ثلاثة
اقسام واجب وندب ومباح فما هو فعل النبي عم بنفسه ثلاثة اقسام الى بيان لما هو بيان له والى
امتثال الخطاب والى ابتدا فما هو بيان لمبين على ضروب منها بيان المجمل ومنها تخصيص العموم ومنها
النسخ فينقسم قسمة اخرى منها ما هو قضاء على الغير ومنها ما هو متعلق بالغير ومنها ما لا تعلق
له باحد وليس يخرج عن هذه الاقسام شيء من افعاله الشرعية فاما ما لا تعلق لها بالشرع فلا
طائل في ذكره ونحن نبين الطريق الى معرفة كل واحد من هذه الاقسام لان معرفة طرقها مختلفة اما
الذي به يعلم ان فعله بيان فهو ان يعلم ان فعله تقدمه ما يحتاج الى بيان ويتقدم هناك
قول يمكن ان يكون بيانا له فيعلم حينئذ ان النبي عم بين ذلك به بيان والا ادى الى عدم البيان
مع الحاجة اليها ومنها ان يعلم بثبوت ما يحتاج الى بيان وينبه عم على ان ما فعله بيان له بقول
او غيره وقد يعلم ان فعله تخصيص العموم بان يقتضي رفع ما يقتضيه العام وقد تقدم القول
في ذلك وكذلك قد مضى القول فيما يكون من فعله نسخا في موضعه ويعلم ان فعله بيان على جهة
الاباحة او الندب او الوجوب بحسب ما يحصل لنا من العلم بالمبين لانا بينا ان بيان الشيء في حكمه وقد
مضى القول فيه واما ما به يعلم ان فعله امتثال فهو ان يتقدم علمنا بخطاب يقتضي وجوب ذلك

الفعل عليه على الحد الذي فعله فيعلم به انه امتثال للاية وكذلك القول اذا اقتضى الندب والاباحة واما ما به
يعلم ان فعله ابتدا شرع فهو ان يعلم عدم هذين الوجهين وانه ليس هناك قول يقتضي ما اقتضاه ذلك الفعل
واما ما به يعلم فعله من تركه والفصل بينهما وبين اقراره غيره على الفعل فالذي يجب ان يعلم في ذلك حكم تركه
واقراره لان ما عداه لا اشكال فيه اما تركه لما تركه فقد يكون تركا لامر يخصه وليس لذلك مدخل في هذا الباب وقد
يكون تركا الفعل يقتضي بعض الخطاب وجوبه فذلك تخصيص له واذا ترك النبي عم قطع يد سارق اقل من ربع
دينار مع انه لا وجه يقتضي سقوط قطعه علم بذلك ان القدر الذي سرقه لا يستحق به القطع فاما اذا
جوزنا ان يكون انما ترك قطعه امر اخر فلا يدل على ذلك ولو ترك عم الفعل في وقت اقتضى القران وجوبه
فيه لعلمنا ذلك نسخا او تخصيصا واذا ترك عم عند قيامه الى الثانية الرجوع الى القعود دل على انه ليس من اركان
الصلوة واما تركه الصلوة في وقت لعذر فليس يدل على سقوطه بل يجوز ان يؤخره الى وقت اخر واما اقراره
الغير على فعل فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لنبهه
قبل فعله فضلا عن ذلك في حال فعله وان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان قد علم من حاله انه يظن
انه اذا انكره ترك المنكر عليه فعله فلم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم من ذلك حاله نظر فان كان قبح ذلك
مستفادا بالشرع لا بالفعل فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبحا ويعلم
قبحه من جهته فاقره عليه اوهم انه منسوخ فادى تركه النكير لذلك الى التنفير عن القبول منه فعلى هذا يجب ان يجري
اقراره واما الطريق الذي به يعلم ان فعله مباح فوجوه منها انه لو كان قبيحا لما فعله فيعلم بذلك انه حسن
فاذا عدمنا الدليل على وجوبه او كونه ندبا علمنا انه مباح ومنها ان يعلم بقوله انه مباح بان ينص عليه ومنها
ان يكون فعله بيانا لمجمل يقتضي فعلا مباحا فاما الطريق الذي به يعرف كون فعله ندبا فبان يعلم ان ما فعله قربة
شرعية ويعلم ذلك بوجوه منها ان يكون بيانا للندب ومنها ان يكون ما يفعله عبادة في وقت مخصوص
ويتركه اخرى بلا عذر ومنها ان يعلم انه قصد الى فعله في الصلوة مرة ولم يفعله اخرى مع جواز الصلوة و
منها ان يعلم انه قد مدح عليه ولم يذم على تركه ولم ينكر ذلك فاما ما به يعلم ان فعله وقع على جهة الوجوب
فاشياء منها ان يكون مبينا للواجب ومنها ان يكون مما لو لم يكن واجبا لما جاز ان يفعله نحو ان يركع في الصلوة
ركوعين على سبيل القصد ومنها ان يفعله على وجه قد صار امارة للوجوب نحو ان يؤذن للصلوة ويأخذ من
مال الغير بعد العرق والاحصاء فبهذه الوجوه وما شاكلها يعلم حال فعله عم واما ما هو قضاء على الغير فالحالي في

في انه قضا على الغير ظاهر ويكون على وجوه لكن جميعها سواء في ان قضاه يلزمه القضى عليه هذا اذا كان حكما واما
اذا كان جوابا لسوال فقد سوغ ويجب ان يحكم فيه بوجوب او غيره بحسب الدلالة واما ما يتعلق بالغير من فعله
فنحو مدحه وذمه وعقابه اما المدح فانه يدل على ان الممدوح عليه ندب واما الذم فانه يدل على ان الفعل
الذي ذمه عليه قبيح فان ذمه لانه لم يفعل الفعل او تركه دل على وجوبه واما عقابه الغير على بعض الافعال
فانه يدل على قبحه ويدل مع ذلك على انه كبيرة عند من قال بالصغاير فينبغي ان يجري افعاله عم على هذه الوجوه
ويتبع فيها على الوجه الذي عليه يقع وبالله التوفيق

في ذكر افعاله اذا اختلفت هل يصح فيها التعارض ام لا

لا يصح التعارض في افعاله عم لان التعارض انما يقع في فعلين ضدين او فعل الشي وتركه ونحن نعلم
انه لا يقع منه عم الفعلان الضدان ولا الفعل وتركه في حال واحدة وانما يقع منه الفعل في حال وضده في
حال اخرى وما يقع منه في حالين وان تضادا فانه يمكن التاسي به فيهما كما يمكن امتثال الامر والنهي اذا تضمنا
فعلين في حالين وما هذه حاله لا يصح التعارض فيه فصار بعض فعله في هذا الباب مخالفا لقوله ولهذا لا يصح
نسخ فعله في الحقيقة وذلك ان فعله الاول لا ينتظم الاوقات حتى يكون فعله الثاني رافعا لما افاده
لتناوله الاول على ما بيناه من نسخ القول لكن الامر وان كان كذلك فان الفعل الاول اذا علم انه قد اريد به
ادامته في المستقبل صح كون ما بعده ناسخا له وذلك لان الفعل اذا وقع هذا الموقع جرى مجرى قول يتناول
ايجاب الفعل في الاوقات المستقبلة فكما يصح النسخ بقول هذا حاله فكذلك يصح النسخ الفعل اذا كان هذه
صفته وقد بينا ان النسخ قد يدخل في غير القول من ادلة الشرع كما يدخل في القول وانه يخالف التخصيص الذي
من حقه ان يتناول الفعل الخاية فقط وليس لاحد ان يقول يعترض ما قدمناه من نسخ الفعل بالفعل بان
يقول كيف يصح نسخ الافعال وليست باقوال لان ما بيناه قد اسقط ذلك فاما تخصيص الفعل بالفعل فلا يصح
لان الفعل لا يتناول اشياء نخص منها بعضها فاما من جهة المعنى فان التخصيص في الفعل انما يكون بان يعلم
ان المراد بالفعل الاول جميع المكلفين وذلك الفعل واجب فاذا رايناه قد اقر بعضهم على تركه او مدحه
عليه علم انه مخصوص من جملتهم وسواء كان المدح والاقرار منه عقيب الفعل الاول او بعده بزمان
متراخ على ما جوزناه من تاخير البيان عن وقت الخطاب فاما من اجل ذلك فانه لا يجوز ذلك الا اذا كان عقيب
الفعل الاول على بعد ذلك عنده واما تخصيصه عم نفسه فانه لا يصح لان التخصيص يدل على ان المخصوص
من الجملة لم يرد وفعله عم قد ابان عن انه مراد فيستحيل تخصيصه نفسه في الحال من هذا الوجه فاما في

المستقبل فانه لا يمتنع ذلك فيه واما القول في فعله وامره اذا تضادا او تعارضا فانه يجب ان ينظر فيهما فان كان
القول متقدما وقد مضى الوقت الذي يجب فعله فيه ثم فعل عم ما يعارض ذلك فهو نسخ وذلك نحو تركه
قتل شارب الخمر في المرة الرابعة بعد قوله فان شربها الرابعة فاقتلوه على ما روي فيه مما الغوناه وانما ذكرناه مثالا
لو ثبت فان فعل ذلك قبل مجي الوقت الذي تعبدنا بالفعل فيه فلا يصح ان يكون نسخا بل يجب حمله
على انه مخصوص لان النسخ قبل الوقت لا يجوز فاما اذا تقدم ثم وجد القول الذي يقتضي رفع ما
اقتضاه الفعل فذلك نسخ لا محالة لانه متاخر عن حال استقرار الفرض فاذا لم يعلم المتقدم من المتاخر
وكان قوله يقتضي وجوب الفعل او حصره وكان فعله يقتضي خلاف ذلك فالاخذ بالقول اولى لان فعله
لا يتعداه الا بدليل ومن حق قوله ان يتعداه ولا يصح ان يكون مقصورا عليه فاذا صح ذلك واجتمعا فالاولى
ان يتمسك بقوله ويحمل فعله على انه مخصوص به لان قوله لا يصح قصره عليه ويصح قصر فعله عليه
فاذا اجتمعا فبان نتمسك بالقول الذي من حقه ان يتناولنا اولى من الفعل سيما وقد ثبت ان اقواله
على الوجوب وان افعاله موقوفة على الدلالة وكل ذلك يوجب ترجيح قوله عم على فعله

في انه عم هل كان عم متعبدا بشريعة من كان قبله من الانبيا عليهم السلام ام لا عندنا ان النبي عم لم يكن متعبدا
بشريعة من تقدمه من الانبيا لا قبل النبوة ولا بعدها وان جميع ما تعبد به كان شرعا له ويقول اصحابنا
انه عم قبل البعثة كان يوحى اليه باشيا تخصه وكان العمل بالوحي لا اتباعا لشريعة قبله واما الفقها فقد
اختلفوا في ذلك والمتكلمون فالذي ذهب اليه اكثر المتكلمين من اهل العدل وهو مذهب ابي علي وابي هاشم انه
لم يكن متعبدا بشريعة من تقدمه وان جميع ما تعبد به كان شرعا له دون من تقدمه وحكى ابو عبد
الله عن ابي الحسن انه ربما نصر هذا وربما نصر خلافه وفي العلماء من قال انه كان متعبدا بشريعة من تقدمه
واختلفوا فمنهم من قال تعبد بشريعة ابراهيم ومنهم من قال تعبد بشريعة موسى واختلف المتكلمون
في انه عم قبل البعثة هل كان متعبدا بشي من الشرايع ام لا فمنهم من قطع على انه كان متعبدا بشريعة
بعض من تقدمه من الانبيا ومنهم من قطع على خلافه ومنهم من توقف في ذلك وجوب كلا الامرين والذي
يدل على ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة المحقة لانه لا خلاف بينهم في ذلك واجماعها حجة على ما نستدل عليه
ان شاء الله ويدل على ذلك ايضا ما ثبت بالاجماع من انه عم افضل من ساير الانبيا ولا يجوز ان يامر الفاضل
باتباع المفضول على ما دللنا عليه في غير موضع فان قيل من اين نعلم انه كان قبل البعثة افضل من ساير

الانبيا قيل لم يخص احد تفضيله على ساير الانبيا بوقت دون وقت فوجب ان يكون افضل في جميع الاوقات
ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشريعة من تقدم لوجب ان لا يضاف جميع الشريعة اليه لانها
يكون فيه متعبدا بشريعة من تقدمه فانما يكون شرعا لذلك المتقدم فيكون في حكم المودي عنه فكان
يجب ان لا يضاف جميع الشرع اليه كما لا يضاف الشرع الى من يودي عنه ع لما كان مؤديا عنه ع وفي علمنا باضافة
جميع الشرع اليه دليل على انه لم يكن متعبدا بشرع من تقدمه ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشرع
من تقدم لم يخل من ان يكون متعبدا بشريعة موسى ع او عيسى ع لان شريعة من قبلهما مندرسة وهي
مع ذلك منسوخة بشريعتهما فان قالوا كان متعبدا بشريعة موسى فان ذلك فاسد من حيث كانت
شريعته منسوخة بشريعة عيسى ع وان قالوا كان متعبدا بشريعة عيسى ع فسد ذلك من وجهين
احدهما ان شريعته قد انقطعت واندرس نقلها ولم يتصل كاتصال نقل المعجزة التي يقتضي ما هي عليه
نقلها واذا لم يتصل ما يصح ان نعلم وفي ذلك اخراج له من ان يكون متعبدا بها والثاني ان القول بذلك
يبطل ما يعتمدون عليه من رجوعه ع الى التورية في رجم اليهوديين لانه كان يجب ان يرجع الى الانجيل دونها
ويدل ايضا على صحة ما قلناه ان الذي يخالف في ذلك لا يخلو قوله من انه تعبد بشريعة موسى ع بان دعا
موسى الى شريعته ما لم تنسخ والحجة قائمة عليه بذلك او يقول انه تعبد بشريعة موسى ع بان امر بالتمسك
بها او امتثالها او ان كان يحتاج ان يرجع اليهم في تعرف ما يتمسك به من شريعتها او يقول انه تعبد بشريعته بان
امر باشياء قد كانت شريعة له وان علمها هو من جهة الله تع فان ذهبوا الى ما قلناه اولا فليس يخلو امر ان
يقول انه ع كان يمكنه ان يعرف شريعتهم من غير جهة الله تع ملجا بالرجوع اليهم في تعريف ذلك او يقول لما كان
يصح له ذلك وانما كان تعرف ذلك من قبل الله تع فان قالوا بالاول فهو خلاف في المعنى والذي يبطل قوله
اشياء منها ما استدل به ابو علي وابو هاشم من انه ع لو كان متعبدا بشريعة من كان قبله لكان لا يتوقف
في قصة الظهار وقصة الميراث وقصة الافك على نزول الوحي عليه لان هذه الحوادث معلوم ان لها
احكاما في التورية ظاهرة فيما بينهم فلو كان متعبدا بذلك لرجع الى التورية وبحث عن حكمها كما بحث بعضهم
عن الرجم ولكان توقفه على الوحي يجري مجرى توقفه في شيء قد بين له على الوحي وفي فساد ذلك
دليل على انه لم يكن متعبدا الا بما ينزل الله تع عليه وكان يجب ايضا ان يرجع الصحابة في معرفة الاحكام الى
التورية واهلها كرجوعهم الى القران وفي تركهم ذلك دليل على انهم لم يتعبدوا بذلك ولا النبي ع ومنها

ان النبي

ان النبي ع صوب معاذا في قوله اجتهد رايي عند عدم الكتاب والسنة فلو كان متعبدا بشريعتهم لعده من جملة
ذلك ولنبه معاذا على خطائه في ترك ذلك وان ارادوا القسم الاخير فليس في ذلك خلاف ولا يرى ذلك ان يكون
متعبدا بشرع من تقدم لان الامر بمثل شريعتهم اذا ورد عن الله تع وبين المامور به فذلك تعبد من الله تع
ابتدا وليس يجب اذا امر بفعل تعبد به موسى ع ان يكون النبي متعبدا بشريعته لانه لا فصل بين ان يتعبده بذلك
الفعل بان يذكره ويبين صفته وبين ان يلزمه ويضيفه الى موسى ع لان في الحالين جميعا هو تع المتعبد به
واما من قال انه ع كان متعبدا بشريعة موسى وقال انه كان لا يصح ان يعرف الشريعة من جهته فقد ناقض
لان التعبد بشريعة يقتضي صحة العلم بها من جهته واما من قال انه تعبد باشياء من شريعته بامر مبتدا
وامر بان يرجع في معرفة ذلك اليهم فالذي يدل على بطلان قوله ما قدمناه من الادلة وان كان هذا الوجه
لا يقتضي كونه متعبدا بشريعتهم اذا امر بذلك امرا مبتدا الوجه ما ادعوه فكيف وذلك لا يصح واعلم
انه لولا ما قدمناه من الدليل على كونه افضل الانبياء ع ما كان يمتنع عقلا ان يقال انه يتعبد بشريعة من تقدم
من الانبياء لانه كما يجوز ان يتعبد بخلاف شريعتهم جاز ايضا ان يتعبد بمثل شريعتهم لان المصالح
تختلف وتتفق وكلا الامرين يجوز فيها فلا يمتنع ان يعلم الله تع ان صلاح النبي الثاني وصلاح امته
في خلاف شريعة الاول فيتعبد به وعلى هذا جرت منه الله تع في اكثر الانبياء ولا يمتنع ايضا ان يعلم ان
صلاح الثاني وامته في مثل شريعة الاول فيتعبد بها وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لو
كان كذلك لم يكن في بعثة النبي الثاني واظهار المعجز عليه فائدة لان شريعته معلومة من جهة غيره
وذلك انما يجوز بعثة النبي ع الثاني بشريعة النبي الاول اذا كانت تلك الشريعة قد اندرست وصارت
بحيث لا تعلم الا من جهة النبي الثاني او بان يكون النبي الاول مبعوثا الى قوم باعيانهم ويبعث
الثاني الى غيرهم او بان يزاد في شريعة الثاني زيادة لا تعلم الا من جهته فبهذه الوجوه يخرج بعثته
بان يكون عبثا فان قيل كيف يجوز هذا التقدس على ما تعتقدون انتم من ان كل شرع لا بد له من حافظ
معصوم لا يجوز عليه الغلط واذا كان لا بد من ذلك على مذهبكم فمتى اندرست الشريعة امكن الرجوع
اليه فيها فلا يحتاج الى نبي اخر قيل له نحن انما نوجب حافظ الشرع معصوما اذا علمنا ارتفاع الوحي و
انقطاع النبوة ونعلم ان التواتر لا يمكن حفظ الشرع به لانه يجوز ان يصير احادا فاذا لا بد لها من
حافظ معصوم وليس كذلك في الشرايع المتقدمة لانه لا يمتنع ان يكون تلك الشرايع محفوظة بالتواتر

فمتى فرضنا انها صارت احادا وبحيث لا ينقطع عذر المكلفين بنقلها بعث الله تعم نبيا اخر يبينها و
يستدركها هذا اذا فرضنا بقاء التكليف بالشريعة الادلة على من يجئ فيما بعد فاما اذا فرضنا انه يجوز
ان يكون التكليف للشريعة الاولى اذا صارت احادا قد ارتفع ووجب التمسك بما في العقل فان ذلك
لا يجب ايضا معه ان يكون لها حافظ ولا بعثه نبي اخر وكان يجوز ايضا ان يتعبد باخبار الاحاد اذا صارت
الشريعة الى حد لا ينقل الا من جهة خبر الواحد وكل ذلك مفقود في شريعتنا لان الوحي وقد ارتفع و
الرسالة قد انقطعت والتكليف باق الى يوم القيمة والعمل بخبر الواحد غير صحيح على ما بيناه فيما مضى
فلو لم يكن لها معصوم والتواتر يجوز ان يصير احادا لكان ذلك يؤدي الى ان الشرع غير محفوظ اصلا
وذلك لا يجوز واستدل من خالفنا على صحة قوله باشياء منها انه لو لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم
لم يكن يتحقق قبل بعثته ولا ياكل اللحم المذكى ولكان يحج ويعتمر ولكان يركب البهايم ويحمل ذلك يحسن سمعا
وفي علمنا بانه كان يفعل ذلك دليل على صحة ما قلناه وهذا يلزمنا على ما قررناه من مذهبنا في هذا
الباب لانا قلنا انه قبل بعثته كان يوحى اليه بما يخصه فلاجل ذلك كان يفعل ما يفعله من الاشياء التي
ذكروها ان صح منه فعلها واما من وافقنا في هذا المذهب وخالفنا في هذه الطريقة فانه يقول ان تذكيته
البهايم وفعله الحج والعمرة لو ثبت لدل لكن ذلك لم يثبت وما يروى من ذلك فانما طريقه اخبار الاحاد التي
لا نعول عليها في هذا الباب واما اكله اللحم المذكى فحسن في العقل وليس فيه دليل على ما قاله السايل لانه بمنزلة
اكل ساير المباحات ولم يثبت عنه انه كان يامر بالتذكية ليأكل اللحم فيسوغ التعلق به واما ركوب
البهيمة والحمل عليها فذلك يحسن عند كثير منهم لما لها في ذلك من المنافع التي توصل اليها من العلف وغير
ذلك وبحالف المذبوح لان الذبح يقطعها عن المنافع وتعلقوا ايضا برجوعه عم الى التورية في رجم اليهوديين
وذلك لا يصح لان ذلك من اخبار الاحاد التي لا نعتمد عليها في هذا الباب فلو كان كذلك لرجع الى التورية في
ساير الاحكام ولما كان ينتظر الوحي على ما بيناه وفي تركه الرجوع اليها دليل على انه لم يرجع اليها في الرجم
ان صح ما قالوه فسقط بذلك ما تعلقوا به وقد قيل في الجواب عن ذلك انه انما رجع اليهم لانه لو كان قد
اخبر ان في التورية رجم الزاني فاراد ان يحقق صدقه ليدلهم على نبوته بالرجوع اليهم لا انهم رجع اليهم
ليعرف ثبوت الرجم من جهتهم قالوا ولو كان رجوعه اليهم لما قالوه لرجع في غيره ايضا ولوجب ان يتعرف هل
الرجم في التورية على كل زان او هو على كل محصن فقط ولوجب ان لا يقبل قول اليهود الذين رجع اليهم

لان بقول مثلهم لا يقع العلم ولا هم على صفة يقبل قولهم في الديانات والمعلوم من حالهم ان ذلك في التورية لانه
قد ظهر تحريفهم لكثير منها فاذا جميع ذلك على بطلان تعلقهم به تعلقوا ايضا بقوله تعم واتبع ملة ابراهيم
حنيفا وبقوله فبهديهم اقتده وبقوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وعم
من جملتهم وذلك يقتضي صحة ما قالوه قيل له اما الملة التي امرنا باتباعها فهو دين ابراهيم عم لان الملة
هي الدين والمراد بذلك التوحيد والعدل يبين ذلك قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه
وقد علمنا ان الملة يستحق الرغبة عنها هذا الوصف هي العقليات واما قوله فبهديهم اقتده فانه اراد بذلك
ادلتهم التي تدل على العقليات لان ذلك هو الذي يضاف اليهم فاما الشريعة فقولهم هو الدليل فيها فالاضافة
لا تصح فيها واما قوله تعم فيها هدى ونور يحكم بها النبيون فالمراد به ما قدمناه يدل على ذلك قوله تعم
يحكم بها النبيون فظاهر ذلك يقتضي ان كل من كان قبل موسى عم قد حكم بذلك ولا يصح مع ذلك حمله
على الشرعيات فهذه جملة كافية في هذا الباب الكلام في الاجماع في ذكر اختلاف الناس في الاجماع
هل هو دليل ام لا ذهب المتكلمون باجمعهم والفقها باسرهم على اختلاف مذاهبهم الى ان الاجماع حجة و
حكي عن النظام جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر انهم قالوا الاجماع ليس بحجة واختلف من قال انه حجة فمنهم
من قال انه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ وذهب الجمهور الاعظم والسواد الاكثر الى ان طريق كونه حجة
السمع دون العقل ثم اختلفوا فذهب داود وكثير من اصحاب الظاهر الى ان اجماع الصحابة هو الحجة دون
غيرهم من اهل الاعصار وذهب مالك ومن تابعه الى ان الاجماع المراعى هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم
انه حجة في كل عصر وذهب الباقون الى ان الاجماع حجة في كل عصر ولم يخص ذلك بعصر الصحابة ولا باجماع اهل
المدينة والذي نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجمع على خطا وان ما تجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا
انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى
قول الرسول عم وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص الشافي واستوفينا كل ما يسال على ذلك من الاسولة و
اذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول قول الامام المعصوم في جملتها ومتى
قيل جوزوا ان يكون قول الامام حجة منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان
ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عند من خالفنا من الاجماع اخل ذلك باجماعهم فان قيل اذا كان
المراعى في باب الحجة قول الامام المعصوم فلا فائدة في ان تقولوا ان الاجماع حجة وتعتبروا ذلك بل ينبغي ان

تقولوا ان الحجة قول الامام ولا تذكرون الاجماع قيل له الامر وان كان على ما تضمنه السوال فان لاعتبارنا
الاجماع فائدة معلومة وهي انه قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار
الاجماع لنعلم باجماعهم ان قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم نعتبر سواه
على حال من الاحوال ومتى فرضنا ان الزمان يخلو من معصوم حافظ للشرع لم يكن الاجماع حجة على وجه من
الوجوه والذي يدل على ذلك انه لا دليل على كونهم حجة لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع واذا لم يكن دليل
وجب القطع على نفي كونه حجة لفقد ما يدل عليه ونحن نتتبع ما يعتمده الخصوم في هذا الباب من جهة العقل
والشرع معا ونبين انه لا دلالة في شيء من ذلك اعتمد من قال انهم حجة من جهة العقل على انهم مع كثرتهم
وانتشارهم في البلاد واختلاف ارائهم وبعدهم ولا يجوز ان يجمعوا على خطا ولو جاز ذلك لجاز ان
يتفقوا على اكل طعام واحد ولبس لباس واحد وفعل واحد وان ياتي الشعراء الكثيرون بقصيدة واحدة في
معنى واحد وغرض واحد وكل ذلك يعلم بطلانه ضرورة وفي صحة ذلك دليل على انهم لا يجمعون على خطا
وهذا ليس بشيء لان جميع ما ذكروه لا يشبه مسئلة الاجماع لان جميعه تابع للدواعي والاراء واختلاف
الهمم والعادة مانعة من اتفاقهم في الدواعي والاراء في الامثلة التي ذكروها وليس مسئلة الاجماع من هذا الباب
لانه يجوز ان تدخل عليهم الشبهة فيعتقدوا فيما ليس بدليل انه دليل فيجمعوا عليه وقد دخلت الشبهة
في مثل امتنا واكثر منهم فيما يتعلق بباب الديانات الا ترى ان اليهود والنصارى ومن خالف الاسلام قد
اتفقوا على ابطال الاسلام وتكذيب نبينا عم وهم اكثر من المسلمين اضعافا مضاعفة وليس اجماعهم
على ذلك دليلا على بطلان الاسلام لانهم انما اجمعوا لدخول الشبهة عليهم وانهم لم يمعنوا النظر في الطرق
الموجبة للقول بصحة الاسلام فكذلك القول في الاجماع الا ترى ان ذلك ان منع من اجماعهم على باطل فانما
يمنع من اتفاقهم على ذلك ولا يمتنع ان يتفقوا على خطا مع العمد والتواطؤ لان التواطؤ على امثالهم ومن
هو اكثر منهم جائز وانما يؤمن من ذلك اذا دل الدليل على كونهم حجة وثبت ذلك فاما قبل ثبوته فنحن
في سبر ذلك فالمنع منه غير صحيح فان قالوا لو جاز عليهم الخطا فيما يجمعون عليه لجاز على المتواترين
الخطا فيما يخبرون به لان الامة باجمعها اكثر من قوم متواترين ينقطع بنقلهم الحجة ولو جاز ذلك في
المتواترين ادى ذلك الى ان لا نثق بشيء من الاخبار ولا نعلم شيئا نقلوه وذلك يؤدي الى ما يعلم ضرورة
خلافه قيل التواتر لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز عليهم الخطا وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا يوجب العلم

الضروري

الضروري عند من قال بذلك او علما لا يتخالج فيه الشكوك عند من قال بالاكتساب فالحجة في نقلهم بحصول
العلم بما نقلوه لا بمجرد النقل وكان يجوز ان ينقلوا ما نقلوه اما خطا او عمدا فيخرج خبرهم من ان
يكون موجبا للعلم فيلحق حينئذ بباب الاجماع الذي نحن في اعتبار كونه حجة ام لا وهذا بين لا
اشكال فيه ولم يعتمد هذه الطريقة الا الشذاذ من القائلين بالاجماع والمحصلون منهم عولوا على ادلة
السمع في هذا الباب ونحن نذكر ما اعتمدوه ونتكلم عليه ان شاء الله احدها اعتمدوا عليه قوله
تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا قالوا فتوعد الله تعالى على اتباع غير سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول
فلولا انهم حجة يجب اتباعهم فيما اجمعوا عليه والا لم يجز ذلك والكلام على هذه الاية من وجوه اولها
ان في اصحابنا من ذهب الى ان الالف واللام لا يقتضيان الاستغراق والشمول بل هما مشتركان لهما و
لغيرهما فاذا كان كذلك كانت الاية كالمجمل يحتاج الى بيان ويحتمل ان يكون اريد بها جميع المؤمنين
ويحتمل ان يكون اراد بعضهم ولا يمكن حملها على الجميع لفقد دلالة الخصوص لان للقائل ان يقول
احملها على الاقل لفقد الدليل على ان المراد بها الكل واذا جاز ان يكون المراد بها بعضهم فليس
بان يحملوا على بعض المؤمنين باولى منا اذا حملناها على الائمة من ال محمد عم ويسقط بذلك غرضهم و
نحن نكون احق من حيث قام الدليل على عصمتهم وطهارتهم وامنا وقوع الخطا من جهتهم وثانيها
ان لفظة سبيل ايضا محتملة بل يقتضي الوحدة ولا يجب حملها على كل سبيل فكيف يمكن الاستدلال بها على
ان كل سبيل المؤمنين صواب يجب اتباعه وليس لهم ان يقولوا اذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على
العموم لان للقائل ان يقول اذا فقدنا دلالة العموم حملناها على الخصوص كما قلنا في الوجه الاول وثالثها
انه تعم توعد على اتباع غير سبيلهم وليس في ذلك دلالة على وجوب اتباع سبيلهم فيجب ان يكون اتباع
سبيلهم موقوفا على الدلالة وليس لهم ان يقولوا ان الوعيد لما علقه تعم باتباع غير سبيلهم جرى مجرى
ان يعلقه بالعدول عن سبيل المؤمنين وترك اتباعهم في انه يقتضي لا محالة ان اتباع سبيل المؤمنين
صواب وان الوعيد واجب لتركه ومفارقته وذلك ان هذا دعوى محضة لانه لا يمتنع ان يكون اتباع
غير سبيلهم محظورا واتباع سبيلهم مباحا او محظورا ايضا يبين ذلك انه لو صرح بما تاولناه حتى يقول
اتباع غير سبيل المؤمنين محظور عليكم واتباع سبيلهم يجوز ان يقبح وغيره فاعملوا فيه بحسب الدلالة او

او يقول والاتباع سبيلهم مباح لكم لساغ هذا الكلام ولم يتناقض واذا كان سايغا بطل قول من قال ان النهي
عن اتباع غير سبيلهم محظور موجب لاتباع سبيلهم وانه يجري مجرى التحريم لمفارقة سبيلهم والعدول
عنها وليس لهم ان يقولوا ان من يتبع غير سبيل المؤمنين فلا بد من ان يكون متبعا لسبيلهم فمن ههنا
حكمنا بان النهي عن احد الامرين ايجاب الاخر وذلك ان بين الامرين واسطة وقد يجوز ان يخرج المكلف
من اتباع غير سبيلهم معا بان لا يكون متبعا سبيل احد وليس لهم ان يقولوا ان غير ههنا بمعنى الا فكانه تعم
قال لا يتبع الا سبيل المؤمنين لان احدنا لو قال لغيره من اكل غير طعامي فله العقوبة فالمتعارف من ذلك ان
اكل طعامه مخالف لذلك وان العقوبة انما يتعلق بمجرد عن ان يكون اكلا لطعامه لان غير ههنا ليس
بواجب ان يكون بمعنى الا الموضوعة للاستثنا بل جايز ان يكون بمعنى خلاف فكانه قال لا يتبع خلاف
سبيل المؤمنين وما هو غير سبيلهم ولم يرد لا يتبع الا سبيلهم وقول القايل من اكل غير طعامي عاقبته
لا يفهم من ظاهر لفظه ومجرده ايجاب اكل طعامه بل المفهوم حظر اكل ما هو غير لطعامه وحال طعامه في
الحظر والاباحة والايجاب موقوف على الدليل واقل الاحوال هذا اللفظ عند من ذهب الى ان لفظة غير مشتركة
بين الاستثنا وغيره وان ظاهرها لا يفيد احد الامرين يكون محتملا لما ذكرناه من حظر اكل غير
طعامه ومحتملا لايجاب اكل طعامه ووضع لفظة غير مكان لفظة الا وانما يكون في بعض المواضع يفهم
عن مستعمل هذه اللفظة ايجاب اكل طعامه لا بمجرد اللفظ بل ان يعرف قصده الى الايجاب او بغير ذلك
من دلايل الحال ولولا ذلك لما حسن ان يقول القايل من اكل غير طعامي عاقبته ومن اكل طعامي ايضا عاقبته و
كان يجب ان يكون نقضا او جاريا مجرى قوله من اكل الا طعامي عاقبته ومن اكل طعامي عاقبته فلما حسن
ذلك مع استعمال غير ولم يحسن مع استعمال لفظة الا دل على صحة ما قلناه فان قيل لو لم يكن اتباع
سبيل المؤمنين حجة وصوابا لكان حاله في انه قد يكون صوابا وخطا بحسب قيام الدلالة على ذلك حال اتباع
غير سبيلهم في انه قد يكون صوابا وخطا ولو كان كذلك لم يصح ان يعلق الوعيد باتباع سبيلهم
دون اتباع سبيلهم فكان يبطل معنى الكلام قيل له غير منكر ان يعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم من
حيث علم ان ذلك لا يكون الا خطا ويكون اتباع سبيلهم مما يجوز ان يكون خطا وصوابا ولو لم يكن كذلك
وكان الامران متساويين لجاز ان يعلق الوعيد باحدهما دون الاخر ويكون الصلاح للمكلفين ان يعلموا
حظر اتباع سبيلهم بهذا اللفظ ويعلموا مساواة اتباع سبيلهم له في الحظر بدليل اخر كما يقوله اكثر خصومنا

ان قوله

ان قوله عم في سايمة الغنم الزكوة لا يجب ان يفهم منه رفع الزكوة عما ليس بسايم ومفارقته حاله الحال السايمة
بل يجوز ان يكون الحكم واحدا ويعلم في السايمة بهذا القول وفي غيرها بدليل اخر فان قيل ان ذلك يجري
مجرى قول احدنا لغيره لا يتبع غير سبيل الصالحين في انه بعث على اتباع الصالحين والا يخرج عن ذلك قيل
القول في هذا المثال كالقول فيما تقدم وظاهر اللفظ والاطلاق لا يدل على وجوب اتباع طريقة الصالحين وانما
يعقل الدلالة ولان المخاطب اذا كان حكيما علم من حاله انه لا بد من ان يوجب اتباع طريقة الصالحين ويحث
عليها وما يعلم الا من حيث ظاهر اللفظ والاطلاق فخارج عما نحن فيه ولو ان احدنا قال بدلا من ذكر الصالحين لا
تتبع غير طريقة زيد لم يجب ان يفهم من الاطلاق ايجاب اتباع طريقته ولولا ان الامر فيما تقدم على ما قلنا
دون ما ادعاه السايل لوجب فيمن قال لغيره لا تضرب غير زيد ثم قال ولا زيدا ان يكون مناقضا في كلامه
من حيث كان قوله لا تضرب غير زيد ايجابا بالضرب وقوله ولا زيدا حظرا لذلك وفي العلم بصحة هذا القول
من مستعمله وانه غير جار مجرى قوله اضرب زيدا ولا تضرب دلالة على استقامة تاويلنا للاية ومما يبين انه
تعم حذر من مخالفة سبيل المؤمنين وعلق الكلام بصفة من كان مؤمنا فمن اين لخصومنا انه لا يخرجون عن
كونهم مؤمنين فهم اذا خرجوا عن الايمان خرجوا عن الصفة التي تعلق الوعيد بخلاف من كان عليها وليس
له ان يقول لا يصح ان يتوعد الله تعم وعيدا مطلقا على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين الا وذلك
ممكن في كل حال ولا يصح دخوله في ان يكون ممكنا الا بان يثبت في كل عصر جماعة من المؤمنين يبين ذلك
انه كما توعد على العدول عن اتباع سبيلهم فكذلك توعد على مشاقة الرسول فاذا وجب في كل حال صحة المشاقة
ليصح الوعيد المذكور وكذلك يجب ان يصح كل حال سبيلهم والعدول عنها الا انه ليس يجب من حيث توعد الله تعم
توعدا مطلقا على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين ثبوت مؤمنين في كل عصر وانما تقتضي الاية التحذير من
من العدول عن اتباعهم اذا وجدوا ويمكن من اتباعهم وتركه ولسنا نعلم من اي وجه ظن ان التوعد على الفعل
يقتضي امكانه في كل حال وليس هذا مما يدخل فيه عندنا شبهة على متكلم ونحن نعلم ان البشارة بنبينا
عم قد تقدمت على لسان من سلفت نبوته كموسى وعيسى وغيرهما من الانبيا عم وقد امر الله تعالى
اممهم باتباعه وتصديقه واشار لهم الى صفاته وعلاماته وتوعدهم على مخالفته وتكذيبه ولم
يكن ما توعد عليه من مخالفته واوجبه من تصديقه واتباعه ممكنا في كل وقت ولا مانعا من اطلاق الوعيد
وقد قال شيخهم ابو هاشم ويتبعه على هذه المقالة جميع اصحابه ان قوله تعم والسارق والسارقة فاقطعوا

ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله الاية لا يقتضي ثبوت من يستحق القطع على سبيل القطع النكال ولو لم يقع
التمكن ابدا والوقوف على من هذه حاله لما اخل بفائدة الاية وعولنا في قطع من يقطع من السراق المشهود
عليهم او المقرين على الاجماع واذا صح هذا فكيف يجب من حيث المتلو الوعيد على العدول عن اتباع سبيل
المؤمنين وجود المؤمنين في كل عصر وما المانع من ان يكون الوعيد يتعلق بحال المقدرة كانه تعالى قال الا
يتبعوا الا غير سبيل المؤمنين اذا حصلوا ووجدوا فعلهم بذلك بطلان ما يتعلق به السائل وخامسها
انه تعالى توعد على اتباع غير سبيلهم على تسليم عموم المؤمنين والسبيل فان الاية لا تدل على وجوب اتباعهم
في كل عصر بل هو كالمجمل المفتقر الى بيان فلا يصح التعلق بظاهره وليس لاحد ان يقول انني احمله على كل عصر
من حيث لم يكن اللفظ مختصا بعصر دون عصر لان هذه الدعوى نظيرة الدعوى المتقدمة التي بينا
فسادها وليس لاحد ان يقول اني اعلم وجوب اتباعهم في الاعصار كلها بما علمت به وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم
في كل عصر فما قدح في عموم احد الامرين قدح في عموم الاخر لانا لا نعلم عموم وجوب اتباع الرسول في
كل عصر بظاهر الخطاب بل بدلالة لا يمكن دفعها فمن ادعى في عموم وجوب اتباع المؤمنين دلالة فليحضرها
وليس له ان يقول اذا لم يكن فيها تخصيص وقت دون وقت وجب حملها على جميع الاعصار لان لمخالفه
ان يقول واذا لم يكن فيها دليل على عموم الاعصار وجب حملها على اهل عصر واحد وهو حال نزول الاية
على ما ذهب اليه داود والا فما الفصل وسادسها ان قوله تعالى المؤمنين لا يخلو ان يريد به المصدقين بالرسول او المستحقين للثواب على الله تعالى فان كان الاول بطل لان الاية تقتضي التعظيم والمدح لمن تعلقت
به من حيث اوجب اتباعه ولا يجوز ان يتوجه الى من لا يستحق التعظيم والمدح وفي الامة من يقطع على كفره
وانه لا يستحق شيئا منها ولانه كان يجب لو كان المراد بالمؤمنين والمصدقين دون المستحقين للثواب
ان يعتبر الاجماع دخول كل مصدق فيه في شرق وغرب وهذا يعلم تعذره وعموم القول يقتضيه و
ليس مذهب اكثر المخالفين اليه وان اراد بالمؤمنين مستحق الثواب والمدح والتعظيم فمن اين ثبوت المؤمنين
بهذه الصفة في كل عصر يجب اتباعهم ويجب ايضا الا يثبت الاجماع الا بعد القطع على ان كل مستحق للثواب
في بر وبحر وسهل وجبل قد دخل فيه لان عموم القول يقتضيه وهذا يؤدي الى انه لا يثبت الاجماع
ابدا وان حمل على بعض المؤمنين وعلى من عرفناه دون من لم نعرفه جاز حمله على طائفة من المؤمنين
وهم ائمتنا عليهم السلام وسابعها انا لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه لم يكن في الاية دلالة تتناول الخلاف في الحقيقة

لانه جائز ان يكون تعالى انما امر باتباع المؤمنين من حيث ثبت بالعقول ان في الجملة المؤمنين في كل عصر اماما
معصوما لا يجوز عليه الخطاء واذا جاز ما ذكرناه سقط غرضهم في الاستدلال على صحة الاجماع لانهم
انما اخذوا بذلك الى ان يصح الاجماع ويحفظ الشريعة به ويستغنى به عن الامام واذا كان ما استدلوا
به على صحة الاجماع يحتمل ما ذكرناه بطل التعلق به وثامنها ان الله تعالى توعد على مشاقة الرسول و
اتباع غير سبيل المؤمنين على وجه الجمع بينهما فمن اين انه لو انفرد اتباع غير سبيلهم عن المشاقة
استحق به الوعيد وليس لهم ان يقولوا انه مشاقة الرسول فما كان بانفرادها تستحق بها الوعيد وكذلك
اتباع غير سبيل المؤمنين ولو جاز الا يستحق عليه العقاب وينكر مع مشاقة الرسول وتعلق الوعيد به
لجاز ان يضاف الى مشاقة الرسول شيء من المباحات مثل الاكل والشرب وغير ذلك ويعلق الوعيد به
فلما لم يجز ذلك علم ان اتباع غير سبيلهم يجب ان يستحق الوعيد به على الانفراد وذلك انا لا نعلم بظاهر
الاية ان مشاقة الرسول يستحق بها الوعيد اذا انفردت عن اتباع غير سبيل المؤمنين ولو خلينا و
ظاهر الاية لما علقنا الوعيد الا على من جمع بينهما لكنا علمنا بالدليل ان مشاقة الرسول يستحق بها
على الانفراد الوعيد فلاجل ذلك قلنا به فاما ضم المباحات الى مشاقة الرسول فانما لم يجز لانا
قد علمنا ان حكم المباحات عند الانضمام حكمها عند الانفراد في انه لا يستحق بها الوعيد وقد كان يجوز
ان يستحق بها الوعيد اذا انضم الى المشاقة ولم يكن ذلك بابعد شيئين مباحين على الانفراد فاذا
جمع بينهما صارا محظورين الا ترى انه يجوز للحر المسلم العقد على ثلث من النسوة على الانفراد وعلى
امراتين ايضا على الانفراد ولا يجوز له ان يجمع في واحد ثلثا وثنتين لان ذلك محظور ولذلك نظائر كثيرة
في الشرع لكن هذا وان كان جائزا فقد علمنا انه لم يثبت لانا علمنا ان فعل شيء من المباحات من
الاكل والشرب وان ضم الى مشاقة الرسول فانه لا يستحق به الوعيد فلاجل ذلك لم يجز ضم
ذلك الى مشاقة فانه لا يستحق وتعلقوا ايضا بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا قالوا
والوسط العدل ولا يكون هذا محلهم الا وهم خيار لان الوسط من كل شيء هو المعتدل منه
وقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم المراد به خيرهم وعلى هذا الوجه يقال انه من اوسط
العرب يعني بذلك من خيرهم وايضا فانه جعلهم كذلك لتكونوا شهداء على الناس كما انه
شهيد عليهم فكما انه لا يكون شهيدا الا وقوله حق فكذلك القول فيهم وهذه الاية لا تدل

ليضعا ما يدعونه لانه لا يخلو ان يكون المراد بها جميع الامة المصدقة بالرسول عم او بعضها وقد علمنا
انه لا يجوز ان يريد جميعها لان كثيرا منها ليس بخيار ولا يجوز من الحكيم تعم ان يصف جماعة بانهم خيار
عدول وفيهم من ليس بعدل ولا يجوز وهذا مما يوافقنا عليه اكثر من خالفنا وان كان اراد بعضها لم
يخل ذلك البعض ان يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب او يكون بعضا منهم غير معين فان
كان الاول فلا دلالة توجب عمومها في الكل دون حملها على بعض معين لان لفظها هنا من الالفاظ
التي تدعي العموم كما هو في الايتين المتقدمتين وان كان المراد بعضا معينا خرجت الاية من ان تكون
فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا وبينهم ولم يكن بعض المؤمنين بان يقتضي تناولها
اولى من بعض وساغ لنا ان نقصرها على الائمة من ال محمد عليه وعليهم السلام ويكون قولنا اثبت
في الاية من كل قول لقيام الدلالة على عصمة من عدلنا بها اليه وطهارته وتمييزه من كل الامة فان
الا ان القول يقتضي دخول كل الامة فيه لولا الدلالة التي دلت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص
من يستحق المدح منهم والثواب فاذا خرج من يستحقهما بدليل وجب عمومها في كل المستحقين للثواب
والمدح لانه ليس هي بان يتناول بعضها اولى من بعض قيل له ان الاطلاق القول لا يقتضي كل الامة
على اصلنا حتى يلزم اذا اخرجنا من لا يستحق الثواب منه الا يخرج غيره ولو اقتضى ذلك وجب تعلق
الاية بكل من عدا الخارجين عن استحقاق الثواب لوجب القضاء بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة
في سائر الاعصار لان ظاهر العموم يقتضيه على مذهب من قال به وكان لا يسوغ حمل القول على اجماع
كل عصر وهذا يبطل الغرض في الاحتجاج بالاية وليس لاحد ان يقول كيف يكون اجتماع جميع اهل الاعصار
على الشهادة حجة ولا يكون اجماع اهل كل عصر حجة وصوابا فانه يقال لهم كما يقولون ان اجماع اهل
كل عصر حجة وليس اجماع كل فرقة من فرقها حجة فان قيل باي شيء يشهد جميعهم وهم لا يصح ان يشاهدوا
كلهم شيئا واحدا فيشهدوا به قيل لهم قد يصح الشهادة بما لا يشاهد من المعلومات كشهادتنا بتوحيد
الله تعم وعدله ونبوة انبيائه الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولو قيل ايضا فعلى من يكون الشهادة
اذا كان جميع اهل الاعصار هم الشهداء قلنا تكون شهادتهم على من لا يستحق الثواب ولا يدخل تحت القول
من الاية ويصح ايضا ان يشهدوا على باقي الامم الخارجين عن الملة وكل هذا غير مستبعد ويمكن ايضا ان
يقال في اصل تاويل الاية ان قوله تعم جعلناكم امة وسطا اذا سلم ان المراد به جعلناكم خيارا لا عدولا

تدل

تدل ايضا على ما يريد الخصم لانه لم يبين هل جعلهم عدولا في كل افعالهم واقوالهم او في بعضها والقول
محتمل ويمكن ان يكون تعم اراد انهم عدول فيما يشهدون به في الاخرة في بعض الاحوال فان اوجم
رجع راجع الى ان يقول الاطلاق القول يقتضي العموم وليس هو بان يحمل على بعض الاحوال او الامور
اولى من بعض فقد مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى فاما الامة على النبي عم في باب الشهادة
وكونه حجة فيها فلم يكن قول النبي عم حجة من حيث كان شهيدا بل من حيث كان نبيا معصوما فتشبيه
احد الامرين بالاخر من التعبد ومما يسقط التعلق بالاية ايضا ان قوله تعم لتكونوا شهداء على الناس
يقتضي حصول كل واحد منهم بهذه الصفة لان ما جرى هذا المجرى من الاوصاف لا بد ان يكون حال
الواحد فيه كحال الجماعة الا ترى انه لا يسوغ ان يقال في جماعة انهم مؤمنون الا وكل واحد منهم مؤمن
وكذلك لا يسوغ ان يقال في جماعة انهم شهداء الا وكل واحد منهم شهيد لان شهداء جمع شهيد كما ان
مؤمنين جمع مؤمن وهذا يوجب ان يكون كل واحد من الامة حجة مقطوعا على صواب فعله وقوله
واذا لم يكن هذا مذهبا لاحد وكان استدلال الخصم بالاية يوجبه فسد قولهم ووجب صرف الاية الى
جماعة يكون كل واحد منهم شهيدا وحجة وهو الائمة الذين قد ثبتت عصمتهم وطهارتهم على ان
الاية لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه فيها لا يقتضي كون جميع اقوال الامة وافعالها حجة لانها غير ممتنعة
من وقوع الصغاير التي لا يسقط العدالة منهم فان امكن تمييز الصغاير من غيرها كانوا حجة فيما قطع عليه
وان لم يكن علم في الجملة ان الخطاء الذي يكون كبيرا او يقدح في العدالة مامون منهم وغير واقع من جهتهم
وان ما عداه مجوز عليهم فسقط بما ذكرناه تعلق المخالف بالاية في نصرة الاجماع وليس لاحد ان يقول
ان كونهم عدولا كالعلة والسبب في كونهم شهداء وانه قد صح في التعبد انه لا يجوز ان ينصب الشهادة
الا من تعلم عدالته او تعرف الامارات التي يقتضي غالب الظن وصح انه من يقتضيه الغالب الظن
اذا نعم الله تعالى نصبه يجب ان يعلم من حاله ما تقتضيه ولا ثبت ذلك لم يخل من ان يكونوا حجة فيما يشهدون
او لا يكونون فان لم يكونوا حجة بطلت شهادتهم لان من حق الشاهد اذا اخبر عما يشهد به ان يكون
خبره حقا وان لم يجر مجرى الشهادة فلا بد من ان يكون قولهم صحيحا ولا يكون كذلك الا وهم حجة و
ليس بعض اقوالهم وافعالهم بذلك اولى من بعض وذلك انه لو سلم لهم جميع ما ذكروه لم يلزم ان يكونوا
حجة في جميع اقوالهم وافعالهم لان اكثر ما يدل على الاية فيهم ان يكونوا عدولا رضيا للشهادة فالواجب

ان ينفي عنهم ما جرح شهادتهم وان فجر التهم دونه ما لم يكن هذه المنزلة واذا كانت الصغائر على
مذهبهم غير مخرجة عن العدالة لم يجب بمقتضى الاية نفيها عنهم وبطل قوله انه ليس بعض اقوالهم
وافعالهم بذلك اولى من بعض لانا قد بينا فرق ما بين الافعال المسقطة للعدالة والافعال التي
لا تسقطها ثم يقال لهم اليس الرسول صلعم مع كونه شهيدا لا يمنع من وقوع الصغائر منه فهلا جاز
ذلك في الامة وليس لهم ان يقولوا ان حالهم تخالف حال الرسول لان ما يجوز عليه من الصغائر
لا يخرج ما يؤديه عن الله تعم مما هو الحجة فيه من ان يكون متميزا فيصح ان كونه حجة وليس كذلك
لو جوزنا على الامة الخطأ في بعض ما يقوله وتفعله لان ذلك يوجب خروج كل ما اجمع عليه من
ان يكون حجة لان الطريقة والجميع واحدة فيسقط بما ذكرناه لانه اذا كان تجويز الصغائر على الرسول
لا يخرجه فيما يؤديه من ان يكون حجة ويتميز ذلك المكلف فكذلك اذا كانت الاية انما تقتضي كون
الامة عدولا فيجب نفي ما اثر في عدالتهم والقطع على انتفاء الكبائر من المعاصي عنهم وتجويز ما عدا
هذا عليهم ولا يخرج هذا التجويز من ان يكونوا حجة فيما لو كان خطأه لكان كبيرا وقد يصح تميز ذلك
على وجه فان في المعاصي ما يقطع على كونها كبائر وهم ولو لم يكن الى تميزه سبيل لصح الكلام
ايضا من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكبائر عنهم بتجويز الصغائر وان شهادتهم بامر
لو لم تكن حقا لكانت الشهادة به كبيرة لا يقع منهم وان جاز وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة و
ويكون الاعتقاد مما يجب علينا على سبيل الجملة وان تعذر علينا تفصيل افعالهم التي تكون
فيها حجة مما خالفها لا سيما وشهادتهم ليست عندنا فيجب علينا تمييز خطائهم من صوابهم وانما
هي عند الله تعم واذا كانت عنده جاز ان يكون الواجب علينا هذا الاعتقاد الذي ذكرناه فان قيل
ليس المراد بالاية الشهادة في الاخرة وانما هو القول بالحق والاخبار بالصدق كقوله تعم شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وكل من قال حقا فهو شاهد به وليس هذا من باب الشهادة
الشهادة التي تؤدى او تحمل بسبيل وان كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون في الاخرة باعمال
العباد فوجب في كل ما اجمعوا عليه قولا ان يكون حقا وفعلهم يقوم مقام قولهم فيجب ان يكون
هذا لانهم اذا اجمعوا على الشيء فعلا واظهروه اظهار ما يعتقد انه حق حل محل الخبر وهذا
يوجب انه لا فرق بين الصغير والكبير في هذا الباب قيل له هذا غير مؤثر فيما قصدناه في الاستدلال

بالاية

بالاية لان التعلق من الاية انما هو بكونهم عدولا لا بلفظة الشهادة لان التعلق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام
شبهة من حيث كانت الشهادة لا تدل بنفسها على كونها حجة كما تدل العدالة ولو تعلق متعلق بكونهم شهودا
وبذكر شهادتهم لم يجد بدا من اعتبار العدالة والرجوع اليها واذا كانت الصغائر لا تؤثر في العدالة ولا تمنع
وقوعها على مذهب المعتزلة من العدالة لقبول الشهادة فما الموجب من الاية نفيها عن الامة ولا فرق فيما ذكرناه
بين ان يكونوا شهداء في الدنيا والاخرة معا وبين ان يكونوا شهداء في الاخرة دون الدنيا واستدلوا ايضا
بقوله تعم كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر قالوا وصف الله تعم الامة بانها
خير الامم وانها تامر بالمعروف وتنهى عن المنكر فلا يجوز ان يقع منها خطأ لان ذلك يخرجها عن كونها خيارا
ويخرجها ايضا من كونها امرة بالمعروف وناهية عن المنكر الى ان يكون امرة بالمنكر وناهية عن المعروف
ولا ملجأ من ذلك الا بالامتناع من وقوع شيء من القبائح من جهتهم والكلام على هذا الدليل مثل الكلام
على الاية التي ذكرناها قبل هذه الاية على حد واحد من المنازعة في ان يكون لفظة الامة يستحق
الجمع والشمول ومع التسليم انها تشتمل جميع اهل الاعصار دون اهل كل عصر وفي انه لا يجوز ان
يوصفوا بانهم خيار الا وكل واحد منهم بهذه الصفة فان اكثر ما يقتضيه الاية ان لا يقع منهم ما يخرجهم من كونهم
خيارا من الكبائر ولا يجب من ذلك ان لا يقع منهم الصغير الذي ينحبط عقابه ولا يخرجهم من كونهم بهذه الصفة
فالكلام في الايتين على حد واحد ويمكن ان يقال في هذه الاية وفي التي تقدمت ان المراد بها قوم معينون
لما تضمنتا من حرف الاشارة في المخاطبين وليس فيهما شيء منها فان رجعوا الى ان يقولوا لو كان المراد به
ما دون الاستغراق لبين قيل لهم ولو كان المراد بها الاستغراق لبين واذا تقابل القولان سقط الاحتجاج
بالاية وكل ما يسئل على هذه الطعون فقد مضى الجواب عنه في الاية المتقدمة فلا وجه لتكراره واستدلوا
ايضا بقوله تعم فاتبع سبيل من اناب الي قالوا فاوجب الله تعم اتباع سبيل من اناب اليه وهم المؤمنون لانهم
هم المختصون بهذه الطريقة والكلام في هذه الاية كالكلام في الايات المتقدمة واكثر ما اعترضنا
به عليها فهو اعتراض على هذه الاية ايضا ومما يختص هذه الاية ان الانابة حقيقتها في اللغة في الرجوع
وانما يستعمل في التائب من حيث رجع عن المعصية الى الطاعة وليس يصح اجراؤها على المتمسك بطريقة
واحدة لم يرجع اليها من غيرها على سبيل الحقيقة ولو استعمل فيمن ذكرناه لكان مستعملا متجوزا عند جميع
اهل اللغة واذا كانت حقيقة الانابة في اللغة هي الرجوع لم يصح اجراء قوله تعم واتبع سبيل من اناب الي

على جميع المؤمنين حتى يعم بها من كان متمسك بالايمان وغير خارج عن غيره اليه ومن رجع الى اعتقاده
واناب اليه بعد ان كان على غيره لانا لو فعلنا ذلك لكنا عادلين باللفظة عن حقيقتها من غير ضرورة
فالواجب ان يكون ظاهرها متناولا للناس من المؤمنين المومنين الذين انابوا الى الايمان وفارقوا
غيره واذا تناولت هذا لم تكن دلالة على مكان الخلاف بيننا وبين خصومنا في الاجماع واستدلوا
ايضا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله قالوا فاوجب علينا الرد الى الكتاب و
السنة عند التنازع فيجب اذا ارتفع التنازع الا يجب الرد ولا يسقط وجوب الرد اليهما الا لكونه حجة والكلام
على هذه الاية من وجوه احدها ان هذا خطاب وليس فيها لفظ يقتضي الاستغراق لجميع الامة واذا
لم يكن فيها ذلك لم يكن لاحد ان يحملها على الاستغراق وليس لهم ان يقولوا نحملها على الجميع لفقد
الدلالة على ان المراد به الاقل لان القايل ان يقول نحملها على الاقل لفقد الدلالة على ان المراد بها الاستغراق
وثانيها ان اكثر ما في الاية ان يفيد ان عند وجود التنازع يجب الرد الى الكتاب والسنة وليس فيها
ذكر ما لم يقع التنازع فيه الا من حيث دليل الخطاب الذي اكثر من خالفنا يبطله ويفرق من فرق بين
تعليق الحكم بالصفة وبينه اذا علق بشرط فاسد لما بيناه فيما تقدم من هذا الكتاب وثالثها
ان ما لم يقع التنازع فيه لا بد من ان يكون مردودا الى الكتاب والسنة لانهم لا يجتمعون الا عن دليل ولا
يخلو ذلك الدليل من الكتاب والسنة فكانهم في حال وجود التنازع يجب عليهم الرد وعند ارتفاعه يكونون
قد ردوا فلا فرق بين وجود التنازع وبين ارتفاعه ورابعها ان المراد بالاية انه يجب الرد الى الكتاب
والسنة فيما طريقه العلم لانه لو كان فيما طريقه العلم وكان المتنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يجب
عليهم الرد وانما يجب عليهم الرد على كل حال اذا كان انما اختلفوا فيما لا يسوغ الخلاف فيه وهذه جملة كافية
في ابطال التعلق بهذه الاية واستدل بعضهم على صحة الاجماع بقوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق
وبه يعدلون قالوا فاخبر الله تعالى ان فيمن خلق امة تهدي بالحق وهذا يومننا من اجتماعهم على ضلال
والكلام على هذه الاية ايضا من وجوه احدها انه اخبر عمن خلق فيما مضى لان قوله خلقنا يفيد
المضي في الزمان فمن اين لهم ان ذلك حكمهم في المستقبل من الزمان وليس لهم ان يقولوا ان قوله
يهدون بالحق يفيد الاستقبال وذلك هذه اللفظة يصلح للحال والاستقبال واذا صلحت لذلك فلا
يمتنع ان يكون اريد بها الحال فكانه قال وممن خلقنا امة هادية بالحق عادلة به وثانيها ان قوله امة

يقع على الواحد وعلى جماعة ويقع على جميع الامة على وجه الاستغراق الا ترى ان الله تعالى وصف ابراهيم
بانه كان امة وهو واحد وقال ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون ويريد به جماعة
واذا كان الامر على ذلك فمن اين للخصم ان المراد به جميع الامة وثالثها انه لا يمتنع ان يكون اراد الله
تعالى بقوله امة النبي عم او من يجري قوله مجرى قول النبي عم في كونه حجة وموجبا للعلم واذا احتمل
ذلك لم يكن للخصم الاحتجاج بالاية واستدلوا ايضا على صحة الاجماع بما روي عن النبي عم انه قال لا
تجتمع امتي على خطا وبلفظ اخر لم يكن الله تعالى ليجمع امته على خطا وبقوله كونوا مع الجماعة ويد الله
على الجماعة وما اشبه ذلك من الالفاظ وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها لانها كلها اخبار احاد لا توجب
علما وهذه مسئلة طريقها العلم وليس لهم ان يقولوا ان الامة قد تلقتها بالقبول وعملت به لانا
اولا لا نسلم ان الامة كلها تلقتها بالقبول ولو سلمنا ذلك لم يكن ايضا فيها حجة لان كلامنا في صحة
الاجماع الذي لا يثبت الا بعد ثبوت الخبر والخبر لا يصح حتى يثبت انهم لا يجمعون على خطا وليس لهم ان
يقولوا انهم قد علموا بهذه الاخبار وعولوا في صحة الاجماع عليها في كل زمان وقد جرت عادتهم ان لا
يقبلوا ما جرى هذا المجرى ولا يعملوا به الا اذا كان قاطعا العذر وهم لانا اولا لا نسلم انهم استدلوا
على صحة الاجماع بهذه الاخبار ولا يمتنع ان يكونوا اعتمدوا في صحة الاجماع على الايات التي ذكرناها
وان كانوا مخطئين في صحة الاستدلال بها فمن اين لهم انهم استدلوا بها على صحة الاجماع ولو سلم لهم
انهم استدلوا جاز ان يكونوا مخطئين في الاستدلال بها ويكونوا اعتقدوا انها قاطعة للعذر وان لم يكن
كذلك لضرب من الشبهة دخلت عليهم وقولهم انه ما جرت عادتهم فيما يجري هذا المجرى ان يقبلوا
الا الصحيح ولو سلمنا غاية ما يقترحونه لم يكن فيه اكثر من انهم لا يستدلوا الا بما يعتقدون صحته
وانه طريقه العلم فمن اين ان ما اعتقدوه صحيح وذلك لا يثبت الا بعد صحة الخبر او غيره من الادلة
ولو سلم من جميع ذلك لجاز ان يحمل الخبر على طائفة من الامة وهم الائمة من ال محمد عم لان لفظة الامة
لا تفيد الاستغراق على ما مضى القول فيه وذلك اولى من حيث دلت الدلالة على عصمتهم من القبايح
وان قالوا نحمله على جميع الامة لفقد الدلالة على ان المراد بعض الامة كان لغيرهم ان يقول انا احمل
الخبر على جميع الامة من لدن النبي عم الى ان تقوم الساعة من حيث ان لفظ الامة يشملهم ويتناولهم
فمن اين لهم ان اجماع كل عصر حجة على انه قد قيل ان الخبر الاول لا يمتنع ان يكون رواية سمع من النبي عم

مجزوما ويكون المراد انه عصمهم ان يجمعوا على خطاء وليس من عادة اصحاب الحديث ضبط الاعراب فيما يجري
هذا المجرى واذا كان ذلك محتملا سقط الاحتجاج به واما الخبر الثاني من قوله لم يكن الله ليجمع امتي
على خطاء فصحيح ولا يجيء منه ذلك انهم لا يجمعون على خطاء وليس لهم ان يقولوا ان هذا الاختصاص
فيه امتناع بذلك دون سائر الامم لان الله تعالى لا يجمع سائر الامم على الخطاء وذلك انه وان كان الامر
على ما قالوه فلا يمتنع ان يخص هولاء بالذكر ومن عداهم يعلم ان حالهم كحالهم بدليل اخر ولذلك نظاير
كثيرة في القران والاخبار على ان هذا هو القول بدليل الخطاب الذي لا يعتمده اكثر من خالفنا فهذه جملة كافية
في الكلام على الايات والاخبار التي اعتمدوها في نصرة الاجماع على ما يذهبون اليه   في كيفية الاجماع ومن العلم با
يعتبر قوله فيه اذا كان المعتبر في باب كونهم حجة قول الامام المعصوم فالطريق الى معرفة قوله شيئان احدهما
السماع منه والمشاهدة لقوله والثاني النقل عنه بما يوجب العلم فيعلم بذلك ايضا قوله هذا اذا تعين
لنا قول الامام فاذا لم يتعين لنا قول الامام ولا ينقل عنه نقلا يوجب العلم ويكون قوله في جملة اقوال
الامة غير متميز منها فانه يحتاج ان ينظر في احوال المختلفين فكل من خالف فيمن يعرف نسبه ويعلم منشأه
وعرف انه ليس بالامام الذي دل الدليل على عصمته وكونه حجة وجب اطراح قوله والا نعتد به ونعتبر اقوال
الذين لا يعرف نسبهم لجواز ان يكون كل واحد منهم الامام الذي هو الحجة ونعتبر اقوالهم في باب كونهم حجة
فان قيل فعلى هذا التقدير هل تراعون قول من خالفكم في الاصول ام تراعون قول من وافقكم فيها قلنا
لا نراعي قول من خالفنا في شيء من الاصول من التوحيد والعدل والامامة والارجاء وغير ذلك لان جميع ذلك
معلوم بالادلة الصحيحة التي لا يجوز خلافها ولا بد ان يكون الامام قائلا بها واذا كان لا بد من ان يكون
قائلا بها فمن خالف الامامية في شيء من هذه الاصول فينبغي ان يكون قوله مطروحا ويكون ذلك ابلغ من اطراح
قول من علمنا نسبه لان التعيين بخلاف الحق مثل التعيين بالنسب بل ذلك اكد لانه معلوم من طريق لا يحتمل
خلافه فان قيل ولم لا يجوز ان يكون الامام المعصوم مظهرا لبعض هذه المذاهب المخالفة لمذاهب الامامية
لضرب من التقية على ما تجوزون عليه وان كان قوله حقا فيما يرجع الى الفروع فلا يجب ان تقطعوا على
ان المعتبر قول الامامية قيل انما يجب اطراح قول من خالف في الاصول اذا علم انه قائل به تدينا ومعتقدا
فاما اذا جوزنا انه قائل به لضرب من التقية فيجب الا يطرح قوله ونعتبر قوله ونقول لكل من جوزنا ذلك فيه
مع اقوال المظهرين للحق ليصح لنا العلم بدخول قول الامام في جملة اقوالهم فان قيل فما قولكم اذا اختلفت

الامامية

الامامية في مسألة كيف تعلمون ان قول الامام داخل في جملة اقوال بعضها دون بعض قلنا اذا اختلفت الامامية
في مسألة نظرنا في تلك المسألة فان كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب او سنة مقطوع بها تدل على صحة
بعض اقوال المختلفين قطعنا على ان قول الامام المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له وان لم يكن على
احد الاقوال دليل يوجب العلم نظرنا في احوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه قائلا بقوله والباقون
قائلون بالقول الاخر لم نعتبر قول من عرفناه لانا لا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة فان
في الفريقين اقوال لا يعرف اعيانهم ولا انسابهم وهم مع ذلك مختلفون كانت المسألة من باب ما نكون فيها
مخيرين باي القولين شئنا اخذنا ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذين لا ترجيح لاحدهما على الاخر على
ما مضى القول فيما تقدم وانما قلنا ذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما
لم يكن دل على انه من باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز
ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم حينئذ الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين
في تلك المسألة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك
الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي
علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق فان قيل
يجوز ان تختلف الامامية على قولين يكون احد القولين قول الامام والباقون كلهم على خلافه
ومتى اجزتم ذلك كان في ذلك تعيين الامام وتمييزه وذلك لا تقولونه وان امتنعتم من
ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك قيل الذي نقوله في ذلك انه لا يمتنع ما فرض في السؤال على وجه ويمتنع
على وجه فالجائز من ذلك هو ان يجمع كل من عدا الامام على قول اذا لم نعرفهم كلهم باسمائهم ويجوز
ان يكون الامام فيهم ومن جملتهم ويجوز ايضا مع ذلك ان يكون المنفرد الذي قال بالقول الاخر وهو
الا يؤدي الى العلم بعين الامام وتمييزه والذي لا يجوز هو ان يكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين
باسمائهم وانسابهم لانه متى كان كذلك علم به ان الامام هو الاخر وذلك ينافي غيبته عنا فان قيل
فاذا اتفق باختيارهم من القسمين كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك وكان على القول الذي
انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما
هو موجود من دليل الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به

دليل على ما قلناه واجب عليه الظهور واظهار من يبين الحق في تلك المسئلة على ما قد مضى القول فيه والا
لم يحسن التكليف ولا ينقض هذا ما قدمناه من اختلاف الطائفة على قولين والا يكون لاحد القولين ترجيح
على الاخر ولا دليل على ان المعصوم مع احدهما بان قلنا يكون مخيرين في العمل باي القولين شئنا لان
هذه المسئلة مفروضة اذا كان الحق فيما عند الامام دون غيره من الاقوال ويكون من الامور المضيقة
وانما يجوز ما قدمناه اولا اذا كان من باب ما يجوز التخيير فيه فلا تنافي بين المسئلتين وذكر المرتضى
علي بن الحسين الموسوي قدس الله روحه اخيرا انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر يكون
كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و
بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر
وانت[illegible] وادى الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع
[illegible] لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه فمتى جوزنا انفراده بالقول
ولا [illegible] من الاحتجاج بالاجماع فان قيل كيف يعلمون اجماع الامامية على مسئلة وهم
منت[illegible] الارض وفي البلاد التي يكاد ينقطع خبر اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا متعذر
مستحيل [illegible] عن هذا السؤال لا يخلو من ان يريد به الطعن في الاجماع على كل حال وان ذلك مما
لا يصح العلم [illegible] يريد بذلك اختصاص الامامية بهذا السؤال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله
يسقط لانا [illegible] الارض وفي البلاد البعيدة اخبارهم متصلة وخاصة العلماء منهم لان الذين
يراعى اقوالهم [illegible] دون العامة الذين لا يعتبرون في هذا الباب ولهذا لا نشك ولا احد من العلماء
ان [illegible] الارض في غسل اعضاء الطهارة دفعتين دفعتين بل يعلم اجماع العلماء
في جميع المواضع على [illegible] واحد من الغسلات وكذلك نعلم انه ليس في الامة من يورث المال اذا اجتمع
جد واخ للاب دون [illegible] مقرر بين العلماء والذي اجمعوا عليه القول بان المال اما للجد كله او بينهما
ولا نقول احد ان المال للاخ دون الجد ونظاير ذلك كثيرة جدا من المسائل التي يعلم اجماع العلماء عليها
فمن اراد بهذا السؤال ابطال [illegible] فقد ابطل وان اراد اختصاص الامامية بالسؤال فذلك لا يخصهم لان
على كل من اعتبر الاجماع مثله [illegible] ان كان ذلك محالا في الامامية لانتشارهم في البلدان كان ذلك
في المسلمين كلهم اشد استحالة [illegible] هم اكثر واشد انتشارا فعلم بذلك ان السؤال ساقط على الوجهين

معا

معا فان قيل من الذي يجب ان يعتبر قوله اذا لم يتميز قول الامام المعصوم اقول جميع الامامية ام قول
العلماء منهم قيل اذا لم يتميز قول المعصوم يجب ان يراعى قول العلماء الذين يعرفون الفروع والاصول
دون العامة والمقلدين وانما قلنا ذلك لان الذي قوله حجة اذا كان هو الامام المعصوم وكان هو عالما
بجميع احكام الشريعة ولا بد ان يكون عالما بالاصول وجب ان يكون المراعى من يشتبه حاله بحاله ومن
لا يعرف الاصول ولا الفروع يعلم انه ليس بامام واذا علم انه ليس بامام معصوم وجب اطراح قوله ولا
يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان هذا يؤدي الى ان اصحاب الحديث والفقهاء الذين لا يعرفون الاصول
لا يعتد باقوالهم وفي ذلك اسقاط قول اكثرهم قلنا لا يلزم ذلك لان الفقهاء واصحاب الحديث على ضربين
ضرب منهم يعلم انه لا يعرف الاصول ولا كثيرا من الفروع فان ذلك لا محالة يجب اطراح قوله لانه قد علم انه
ليس بامام والضرب الاخر منهم لا يعلم ذلك من حالهم بل يجوز ان يكونوا مع كونهم متظاهرين بالحديث
والفقه متسمين بالاصول وعارفين بها فاذا شككنا في حالهم وجب اعتبار اقوالهم لجواز ان يكون الامام
في جملتهم والذي يجب ان يراعى اقوالهم فيه هو كل شيء لا يصح ان يعلم الا من جهة السمع لانه لا يعلم
وجود المعصوم قبل حصول العلم به لا يصح ان يعلم بقول الامة التي قول المعصوم داخل فيها وذلك
مثل التوحيد والعدل وجميع صفات القديم لان العلم بان ههنا معصوما يفتقر الى تقدم هذه العلوم
ومتى لم يتقدم لا يمكننا ان نعلم ان ههنا معصوما لان ذلك فرع على حكمة الله تعالى وعدله وانه لا بد
وان يزيح علة المكلفين بنصب رئيس لهم معصوم وذلك لا يمكن ان يعلم بالاجماع على حال فاما
النبوة فقد كان يصح ان يعلم باجماع الامة الذين قول المعصوم داخل في جملتها لان ذلك لا يفتقر
الى العلم بالنبوة لانا اذا علمنا ان الله تعالى حكيم وعدل لا بد ان نعلم انه يزيح علة المكلفين في التكليف
بنصب رئيس معصوم لهم ليكونوا متمكنين من ازاحة العلة فيما كلفوه فاذا علمنا ذلك واجمعوا على نبوة
شخص نعلم باجماعهم نبوته فان قيل كيف يصح هذا القول والامام لا يعرف عنده الا بنص الرسول
لان الله تعالى يعلمه ذلك بالوحي والامام لا يوحى اليه فيعلم انه امام فكيف يدعي انه امام وكيف يعلم
صحة دعواه قيل له اما العلم بكونه اماما فقد يحصل لنا بالعلم المعجز الذي يظهره الله تعالى على يده
يتضمن تصديقه فيما يدعيه ويدعي هو انه الامام المعص[illegible] لا يخلو الزمان منه واظهار
المعجزات يجوز عندنا على الائمة والصالحين ايضا وقد دللنا على ذلك في كتاب تلخيص الشافي فاما
الامام نفسه فانما يعلم كونه اماما اذا كان ممن لا يوحى اليه على ما قررنا في السؤال بقول من تقدمه ثم

ينص هو على من بعده وكذلك في مستقبل الاوقات فاذا اجمعوا على قول كان معصوم العصر فيه على انه
نبي اخر علم صحة نبوته ولا يحتاج الى علم معجز بل كان ذلك كافيا في العلم بصدقه وقد يجوز
ان يكون الامام الاول نبيا لانه لا تنافي بين المنزلتين بل يصح اجتماعهما واذا جاز ذلك فاذا فرضنا
ان اول الائمة نبي جاز ان يعلم امامة من بعده وكذلك نبوة من ياتي في المستقبل بنص عليه او باقتضاء
الاجماع الذي يدخل فيهم فان قيل هذا القول يودي الى ان العقل لا ينفك من السمع لانه اذا كان لا بد
للمكلفين من امام معصوم في كل حال وفي اول احوال التكليف ولا بد لهم من امام ولا يعلم كونه اماما
الا اما بنبوته او بنبوة من بعده فينص عليه فقد صار التكليف لا ينفك من السمع وذلك يأباه
كثير منكم قيل من اصحابنا من قال بذلك فعلى مذهبه سقط السوال ومن قال انه يجوز ان يخلو العقل
من السمع فانما يريد بذلك السمع الشرعي الذي يتضمن العبادات والاحكام فاما سمعا يتضمن الدلالة على عين
الامام المعصوم فانه لا يجوز لاحد من الطائفة خلو التكليف منه وعلى هذا المذهب ايضا قد سقط السوال
فاما كيفية اجماعهم فكيف على ضربين منها ان يجمعوا على مسئلة قولا فيعلم بذلك صحة المسئلة ومنها
ان يجمعوا عليها فعلا فيعلم بذلك ايضا صحتها ومنها ان يجمعوا عليها قولا وفعلا بان يقول بعضهم و
يفعل بعضهم فيعلم بذلك ايضا صحتها ولا بد في هذه الوجوه كلها ان يعلم انهم لم يجمعوا على ذلك لضرب
من التقية لان ما يوجب التقية يحمل على اظهار القول بغير الحق وكذلك يحمل على فعل وان كان الحق في خلافه فلذلك
شرطنا فيه ارتفاع التقية ومنها ان يعلم رضاهم بالمسئلة اعتقادهم لصحتها فان ذلك ايضا يدل
على صحتها وهذا الوجه لا يحتاج ان يعلم معه زوال التقية لان الرضا من افعال القلوب والتقية لا تحمل
على ذلك وانما تحمل على افعال الجوارح ولا يجوز ان يجمعوا على الذهاب عما يجب ان يعلموه لان الامام
يجب عندنا ان يكون عالما بجميع ما نصب فيه وجعل حجة كافية فلا يجوز ان يكون امر يجب ان يعلم فلا
يعلمونه كلهم لان ذلك يودي الى نقض كون الامام عالما بجميع الاحكام ويودي ايضا الى نقض كون المعصوم
في جملتهم لان المعصوم لا يجوز ان يخل بما يجب معرفته فاما ما لا يجب العلم به فلا يمتنع ان يذهب عن جميعهم
لانه ليس هنا وجه يوجب علمهم بذلك واذا قلنا ان المراعى في اجماع الطائفة باجماع العلماء بالاصول و
الفروع فلا ينبغي ان يعتبر قول من ليس هو من جملة العلماء فان كان هناك من لا يعلم حاله وهل هو
عالم بذلك ام لا ويكون قوله مخالفا القول الباقين فينبغي ان يكون خلافه خلافا لانا لا نامن ان يكون
من يعلم جميع ذلك واذا جوزنا ان يكون عالما بجميع ذلك جوزنا ان يكون اماما واذا جوزناه اماما لم يكن اسقاط

خلافه

خلافه واعلم ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان
ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافا الفريقان ولم يكن مع احدهما
دليل يوجب العلم ويدل على ان المعصوم داخل معهم سقط جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل
من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين
علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك
ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل
بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بما في العقل
وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون في الاخذ باي القولين شئنا ويجري ذلك مجرى
خبرين تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على الاخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا الذي يقوى في نفسي
ومتى قيل بالمذهب الاول ومتى عرض اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جائزا ويعلم باجماعهم
صحة ذلك القول وان الاخر لم يكن صحيحا ووجب المصير الى ما اجمعوا عليه ومتى قلنا بالمذهب الاخير
لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا على احدهما لدل ذلك على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم
مخيرون في العمل بايهما شاؤوا واجماعهم على احدهما ينقض ذلك ولنا ما يقولوا انهم يقولون بالقولين
اجتهادا ثم يودي اجتهادهم الى احد القولين فيجمعوا عليه لان ذلك انما يصح على مذهب من يقول بالاجماع
ولم يراع قول المعصوم الذي نراعيه فاما اذا اجمعوا على قول فلا يجوز ان يراعى الخلاف الذي يحدث
بعده لان الاجماع الاول علم قول المعصوم في تلك المسئلة واذا علم انه هو الحجة فكل قول نافاه يجب
الحكم بفساده وكذلك اذا اجمعوا على قولين فاحدث القول الثالث والرابع ينبغي ان يكون فاسدا لان
قول المعصوم موافق للقولين والقول الثالث والرابع مخالفه فينبغي ان يحكم بفساده ولا يجوز ان تجمع
الامة على مسئلتين مخطئة فيهما لا على مذهبنا ولا على مذهب من خالفنا فاما على مذهبنا فلانه لا بد
ان يكون قول الامام مع احدهما ولا يجوز مع ذلك ان تكون خطأ واما على مذهب مخالفنا فلا يجوز ذلك
قالوا لان النبي ع نفى عنهم الخطاء عاما ولم يخص واحدا دون ما زاد على موجب نفيهما معا ولان في ضمن
ذلك الاجماع على ترك القول بما هو الحق مثال ذلك ان تفترق الامة فرقتين ففرقة يقول المال للاخ دون
الجد فذلك خطاء لا محالة والاخرى تقول النصف للجد ولا محالة على جميع الاحوال لان في القول بهذين

المذهبين حق وجعلوا الاجماع الذي من حيث كان اجماعا عند من قال بذلك هو ان المال اما للجد كله او هو لواحد منهم
وذلك بالاتفاق

فيما يتفرع على الاجماع الذي من حيث كان اجماعا عند من قال بذلك كيف القول فيه على

ما تذهب اليه فمن ذلك انهم اذا اجمعوا على الاستدلال بدليل او دليلين هل يجوز ان يستدل بغير ما استدلوا
به ام لا فالذي نذهب اليه انه لا يمتنع ان يستدل بدليل اخر اذا كان مما يوجب العلم اما من جهة عقل او قران
او سنة مقطوع بها وانما قلنا ذلك لان اجماعهم على الاستدلال بدليل انما يدل على صحة ذلك الدليل
وكونه موجبا للعلم وذلك لا يمنع من ان يكون هناك دليل اخر لم يجمعوا عليه اللهم الا ان يفرض المسئلة
فيقال فاذا اجمعوا على انه لا دليل سواه هل يجوز الاستدلال بدليل اخر فنقول حينئذ ان ذلك لا يجوز
لان اجماعهم على انه لا دليل غير ما استدلوا به يوجب العلم بان ما عدا ذلك الدليل شبهة فلا يصح
الاستدلال بها فان قيل لو كان هناك دليل اخر لما وسع المعصوم الا تبيينه وترك الاستدلال به حتى
يستدرك انسان اخر قيل له انما يجب ان لا يبين المعصوم ما يقف ازاحة العلة عليه وقد بين ما هو
دليل موجب للعلم وهو ما اجمعوا عليه فاما غيره من الادلة فقد سبق بيانه من الله ثم ومن الرسول
وجاز الا يجدد المعصوم بيانه وانما يجب عليه بيانه ما لا يكون هناك ما يقوم مقامه فان قيل فعلى
هذا كان يجوز ان لا يبين ايضا ما قد بيناه واجمعوا عليه لان هناك ما يقوم مقامه في ازاحة العلة
في التكليف وهو الذي استدل به من بعد قيل كذلك نقول ولو لم يبين شيئا اصلا اذا كان هناك طريق
للمكلف الى علم ما كلفه لكان ذلك جايزا سايغا وانما يجب عليه بيان ما هو موقوف عليه ولا يكون هناك
يقوم مقامه ومن ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر هل يقطع على صحة ذلك الخبر ام لا وهل نعلم
انهم قالوا ما قالوه لاجل الخبر ام لا فالذي نقوله في ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بمخبر خبر وكان الخبر
من اخبار الاحاد لانه اذا كان من باب المتواتر فهو يوجب العلم فلا يحتاج الى الاجماع ليكون قرينة في
صحته فانه يحتاج ان ينظر في ذلك فان اجمعوا على انهم قالوا ما قالوه لاجل ذلك الخبر قطعنا بذلك
على ان الخبر صحيح صدق وان لم يظهر لنا من اين قالوه ولا نصوا لنا على ذلك فانا نعلم باجماعهم ان ما
تضمنه الخبر صحيح ولا نعلم بذلك صحة الخبر لانه لا يمتنع ان يكونوا قالوا لما وافق مخبر الخبر بدليل اخر
او خبر اخر اقوى منه في باب العلم او سمعوه من الامام المعصوم فاجمعوا عليه ولم ينقلوا ما لاجله
اجمعوا اتكالا على الاجماع وكل ذلك جايز فيجب بذلك التوقف في هذا الخبر ولا يقطع على صحته ويجوز

كونه

كونه صدقا او كذبا وان قطعنا على ان مخبره صحيح يجب العمل به ومتى فرضنا على انهم اجمعوا على انه ليس هناك
ما لاجله اجمعوا على ما اجمعوا عليه غير هذا الخبر فان هذا يوجب القطع على صحة ذلك الخبر لان ذلك يجري
مجرى ان يقولوا اجمعنا لاجل هذا الخبر لانه لا فرق بين ان يسندوا اجماعهم الى الخبر بعينه فيعلم به
صحته وبين ان ينفوا اسناده الى سواه فانه به يعلم ايضا صحته فان قيل كيف يجوز ان يجمعوا على
مخبر خبر ثم لا ينقلوا انه اصلا وهو اصل لصحة اجماعهم قلنا يجوز ذلك لانه مقطوع لان اجماعهم اقوى
من ذلك لانه مقطوع به ولا يحتمل التاويل ولو نقلوا ذلك الخبر لكان يجوز ان يصير خبر واحد فيحتج
بذلك من كونه دلالة الى ان توجب عليه الظن فنعلم بذلك ان الاجماع اقوى ومن ذلك القول اذا ظهر
بين الطايفة ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع منهم على صحته ام لا فالذي نقوله ان القول
اذا ظهر بين الطايفة ولم يعرف له مخالف فيحتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوز عليه معصوم
بخلافه لا ينبغي ان نقطع على صحته وان لم يجوز ان يكون قول المعصوم بخلافه قطعنا على صحة
ذلك القول فان قيل واي طريق لنا الى ان نعلم ان قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد يعلم
ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم
لمطابقته للدليل الموجب للعلم واذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك علمنا ان المعصوم قوله يخالفه
واذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين معا ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول
ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم
مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك ومن
قال من اصحابنا على ما حكينا عنهم فيما تقدم انه لا يجب على المعصوم اظهار ما عنده من حيث ان من سبب
غيبته هو السبب لفوت ما يتعلق بمصلحته فيكون قد اتي من قبل نفسه كما ان ما يفوته من الانتفاع
بتصرف الامام وامره ونهيه قد اتي فيه من قبل نفسه ينبغي ان يقول يجب ان يقول يتوقف في ذلك
القول ويجوز كونه موافقا لقول الامام ومخالفا له ويرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى يقوم
دليل يدل على وجوب انتقاله عنه وقد قلت ان هذه الطريقة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان
لا يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده
وقد علمنا خلاف ذلك

الكلام في القياس

في ذكر حقيقة القياس واختلاف الناس في وروده

العبادة به حد القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس ولا فرق في ذلك بين ان يكون القياس عقليا او
شرعيا وانما يختلفان من وجوه اخر سنذكرها لانه ثبت فان الحقيقة ما قلناه والذي يدل على صحة ما قلناه
ان الحدان الانسان متى اثبت للفرع مثل حكم الاصل كان قائسا ومتى لم يثبت له مثل حكمه وان علم
جميع صفاته لا يكون قائسا فعلم بذلك ان الحقيقة ما قلناه والاثبات الذي ذكرناه لا من يجمع الجهرف
الشرع عبارة عن العلم وما يجري مجراه من الاعتقاد ثم الخبر تابع لذلك وهو في اصل اللغة عبارة عن الالحا
كما يقال اثبت السهم في القرطاس اي اوجبته ثم يعبر عن الاعتقاد والظن والخبر لكن بعرف الشرع يجب ان يقصر
على ما قلناه ومن الناس من قال حد القياس هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع بعلة جامعة بينهما وهذا
ايضا نظير لما قلناه غير ان ما قلناه من العبارة اخصر لان قولنا المقيس والمقيس عليه مغني عن ذكر علة
جامعة بينهما لان لفظة المقيس يتضمن انه جمع بينهما بعلة فلا يحتاج ان يذكر في اللفظ لانه متى لم
يكن جمع بينهما بعلة لا يكون ذلك قياسا وقد اكثر الفقهاء والاصوليون في حد القياس واحسن الالفاظ
ما قلناه وللقياس شروط وهي انه لابد ان يكون الاصل الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين و
يعلم ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبهة الذي الحق احدهما بالاخر وان كان القياس عقليا فلا بد من
كون العلة في الاصل معلومة كونها علة فان كان شرعيا اجاز الفقهاء ومن اثبت القياس ان تكون
مظنونة ويختلف القياس العقلي السمعي فيما يرجع الى احكام العلة لان العلة العقلية موجبة ومؤثرة
تاثير الايجاب والسمعية عند من قال بها ليست كذلك بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار
ولا دخول للايجاب فيما يجري هذا المجرى وهي في القياس العقلي لا يكون الا معلومة وفي السمعي لا يجب ان
يكون معلومة بل يجوز ان يكون مظنونة ومتى علمت في العقل علق الحكم بها ولم يحتج في تعليق
الحكم بها الى دليل مستانف وليس كذلك علة السمع فانها عند اكثرهم لا يكفي في تعليق الحكم بها في
كل موضع ان نعلم بل يحتاج فيها الى التعبد بالقياس وعلة السمع قد يكون ايضا مجموع اشياء وقد
يحتاج الى شروط في كونها علة وقد يكون علة في وقت دون وقت وفي عين دون اخرى والوقت
واحد عند من اجاز تخصيص العلة وقد يكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل هذا واشباهه
يفارق فيه علة العقل لعلة الشرع واختلف الناس في القياس في الشرعيه فمنهم من نفاه ومنهم من
اثبته واختلف من نفاه فمنهم من احال ورود العبادة به جملة وانكر ان يكون طريقا لمعرفة شيء من

الاحكام

الاحكام ورعا احاله من حيث تعلق بالظن الذي يخطي ويصيب او من حيث يودي الى تضاد الاحكام و
تناقضها ومنهم من ابطله من حيث لا سبيل الى العلم بما له ثبت الحكم في الاصل ولا الى غلبة الظن
في ذلك لفقد دلالة وامارة تقتضيه وهذه الطريقة التي كان ينصرها شيخنا ابو عبد الله رحمه
الله ومن الناس من جاز التعبد به ونفاه من حيث وقعت الشريعة على وجه لا يسوغ معه القياس
وهذه الطريقة محكية عن النظام وذهب بعض اصحاب الظاهر من داود وغيره الى انه لا يجوز
ان يقتصر الله تعالى بالمكلف على ادون البيانين رتبة مع قدرته على اعلاهما ومنهم من نفاه مع
اجازته ورود العبادة به من حيث لم يثبت التعبد به او من حيث ورود السمع بخلافه فاما
من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا وهم شذاذ غير محصلين ومنهم من اثبته سمعا
ومنهم زعم ان العقل لا يدل على ثبوته وهم المحصلون من مثبتي القياس ومنهم الكثير من الفقهاء
والمتكلمين وكلامهم اقوى شبهة والذي نذهب اليه وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى رحمه الله في
كتابه ابطال القياس ان القياس محظور استعماله في الشريعة لان العبادة لم تات به وهو مما لو كان جائزا
في العقل مفتقر في صحة استعماله في الشرع الى السمع القاطع للعذر ويلحق بهذا في القوة الطريقة التي كان
ينصرها شيخنا رحمه الله من منع حصول الظن وفقد الامارات التي يحصل عندها الظن وذكر المرتضى
رحمه الله ان لهذه الطريقة بعض القوة ونحن نتكلم على هذه المذاهب كلها على وجه الاختصار ثم نبين
نصرة ما اخترناه من بعد ان شاء الله   في الكلام على من احال القياس عقلا على اختلاف عللهم
اما من احاله عقلا من حيث لا يكون ان يكون طريقا لمعرفة الاحكام فنحن اذا بينا ان ذلك ممكن جرى مجرى
ساير الادلة من النصوص وغيرها من الكتاب والسنة والذي يدل على صحة معرفة الاحكام به انه لا فرق
في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين ان ينص الله تعالى على تحريم المسكر من الاشربة وبين ان
ينص على تحريم الخمر وينص على ان العلة في تحريمها شدتها او يدلنا بدليل غير النص على انه حرم الخمر لهذه
العلة او ينصب لنا امارة يغلب عند نظرنا فيها ظننا ان تحريمها لهذه العلة مع ايجاب القياس علينا
في الوجوه كلها الا انا بكل من هذه الطرق نصل الى المعرفة بتحريم النبيذ فمن دفع جواز العبادة بالقياس كمن
دفع جواز ورودها بسائرها ولما ذكرناه امثال في العقليات لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك
بعض الطرق بين ان نعلم فيه سبعا بمشاهدة وبين ان نعلمه بخبر يوجب العلم او بخبر يقتضي الظن

ولا فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه وبين ان ينص لنا على صفة الطريق الذي فيه السبع او ينصب لنا
امارة على تلك الصفة فاما من احال من حيث تعلق بالظن الذي يخطى ويثبت فينتقض قوله بكثير من
الاحكام في العقل والشرع يتعلق بالظن الا ترى انا نعلم في العقل من التجارة عند ظن الربح ونعلم
قبحها عند الظن الخسران ونعلم قبح سلوك الطريق عند غلبة الظن بان فيه سبعا او لصا وما يجري
مجراهما ونعلم وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى عند دعاء الداعي والخاطر يحصل عنده الظن والخوف
ووجوب معرفة الرسل والنظر في معجزاتهم على هذا الوجه فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر من
ان يحصى نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن بانها في جهة مخصوصة وتقدير النفقات واروش
الجنايات وقيم المتلفات والعمل بقول الشاهدين ويجب ان يعلم ان الظن وان كان طريقا الى العلم بوجوب
احكام على نحو ما ذكرناه فلو ساوى هذا الوجه العلم لانه لا فصل بين ان يظن جهة القبلة وبين ان نعلمها
في وجوب التوجه اليها وكذلك لا فصل بين ان يظن ان الخسران في التجارة او نعلمه في قبحها فانه لا يساوي
العلم من وجوه اخر لا يقوم فيها مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوما له او
في حكم المعلوم بان يكون متمكنا من العلم او يكون سببه معلوما اذا تعذر العلم به بعينه ولا بد ايضا
ان يعلم وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة او تفصيل والظن في كل ذلك هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم
لانه متى لم يكن عالما بما ذكرناه اولا او متمكنا من العلم به لم يكن علته مزاحة فيما تعبد به وجرى مجرى الا
يكون قادرا لانه متى لم يعلم الفعل ويميزه لم يتمكن من القصد اليه بعينه وبالظن لا يتميز الاشياء
وانما يتميز بالعلم ومتى لم يكن عالما بوجوب الفعل كان مجوزا كونه غير واجب فيكون متى اقدم عليه
مقدما على ما يامن كونه قبيحا والاقدام على ذلك في القبح يجري مجرى الاقدام على ما يعلم قبحه ومتى علم
كونه واجبا فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه على جملة او تفصيل لانه لو كان ظانا لوجه وجوبه كان مجوزا
انتفاء وجه الوجوب عنه وعاد الامر الى تجويز كونه غير واجب وهذه الجملة اذا تاملت بطل بها قول من
انكر تعلق الاحكام بالظنون ومن توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون فقد
ابعد نهاية البعد لان الاحكام لا يكون الا معلومة ولا يثبت الا من طريق العلم الا ان الطريق اليها قد يكون
تارة العلم واخرى الظن لانا اذا ظننا في طريق سبعا وجب علينا تجنب سلوكه فالحكم الذي هو قبح سلوكه
ووجوب تجنبه معلوم لا مظنون وان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن غير متعلق العلم لان الظن يتعلق

يكون السبع في الطريق والعلم يتعلق بقبح سلوك الطريق والقول في العلم بوجوب التوجه الى جهة
القبلة عند الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه ويكون الحكم فيه معلوما وان كان الطريق
اليه مظنونا فاما من منع من القياس من حيث يؤدي الى تضاد الاحكام فاعتماده على انه يقول
اذا كان الفرع يشبه باصل محرم واصل محلل فلا بد على مذهب القائلين بالقياس من رده اليهما جميعا و
هذا يؤدي في العين الواحدة الى ان يكون محرمة محللة ومن اثبت القياس يقول في جواب ذلك ان
كان الفرع مشتبها لاصل محرم واصل محلل عند اثنين لزم كل واحد منهما ما ادعاه اجتهاده اليه فيلزم
التحريم من اشبه عنده الاصل المحرم والتحليل من اشبه عنده الاصل المحلل ولا تضاد في ذلك وان اشبه
الاصلين المختلفين عند واحد فهو عند كثير منهم يكون مخيرا بين الامرين بايهما اختار لزمه كما يقال في
الكفارات الثلث ولا تضاد في ذلك وعند قوم منهم انه لا بد في هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع
على احدهما دون صاحبه فاما من ابطل القياس من حيث لا طريق الى غلبة الظن في الشريعة وهي الطريقة
التي حكيناها عن شيخنا رحمه الله فوجه اعتماده عليها ان نقول قد علمنا ان القياس لا بد فيه من حمل
فرع على اصل بعلة او شبه والعلة التي يتعلق الحكم بها في الاصل لا تخلو ان يكون طريق اثباتها كونها علة
العلم او الظن والعلم لا مدخل له في هذا الباب وجميع من اثبت القياس في الشرع الا النادر منهم يجعلون
العلة المستخرجة المستدل عليها تابعة للظن وانما يجعلها معلومة من طريق الاستخراج من حيث اعتقد ان
على العلل الشرعية ادلة يوصل الى العلم كالعقليات وقول هؤلاء واضح البطلان لا معنى للتشاغل به
ولانا اذا بينا ان الظن لا يصح حصوله في علل الشرع فاولى ان لا يحصل العلم وان كانت العلة تثبت علة بالظن
فنحن نعلم ان الظن لا بد له من امارة وطريق والا كان مبتدا لا حكم له وليس في الشرع امارة على ان التحريم
في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته فكيف يصح ان يظن ذلك وليس هذا مما لا يزالون يمثلون به من ظن
الربح والخسران او التجارة او الهلاك وان القبلة في جهة مخصوصة وغلبة الظن في قيم المتلفات واروش
الجنايات التي تستند الظن فيها الى العادات وتجارب وامارات معلومة متقررة ولهذا نجد من لم يتجر قط
ولم يخبره مخبر عن احوال التجارة لا يصح ان يظن فيها ربحا ولا خسرانا وكذلك من لم يسافر ولم يخبره عن الطريق
لا يظن نجاة ولا عطبا ومن لم يعرف العادة في القيم ويمارسها لا يظن ايضا فيها شيئا وجميع ما يغلب فيه
الظنون متى تاملته وجدته مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرعيات على وجه ولا بسبب لقوة

ماأوردناه قال قوم من أهل القياس ان العلل الشرعية لا يكون الا منصوصا عليها اما صريحا او تنبيها وترك
الباقون ذلك فقالوا لا يثبت الا بادلة شرعية والذي يمكن ان يعترض به على هذه الطريقة ان يقال
من اعتمد هذه الطريقة على هذا التخصيص لا بد من ان يكون مجوزا للعبادة به معرفة الاحكام من جهته
لو حصل الظن الذي منع من حصوله ولا بد من ان يقول ان الله تعالى لو نص على العلة او الرسول
بالنص عليها وتعبد بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب على هذه الطريقة ربما يقول
لو نص الله تعالى على العلة في تحريمه مثلا للخمر وذكر انها الشدة لوجب حمل ما فيه هذه العلة عليها
وان لم نتعبد بالقياس لانه يجري مجرى ان ينص على تحريم كل شديد وان كان هذا غير صحيح لان
العلل الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة وقد يشترك الشيئان في صفة
ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد
يدعي الشيء الحسن في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا معروف
في الدواعي ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير درهما دون درهم وفي حال دون
حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه فاذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص
على العلة ما يوجب التخطي وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه اذ قد
بينا ان ما له كان صلاحا وداعيا الى الفعل لا يمتنع ان يشترك فيه المختلفان في هذا الحكم وليس لاحد
ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا لم نكن نعلمه لولاه وهو ما
له كان الفعل المعين مصلحة وفي الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان النص على
علة الفعل لم يجب القياس الا بدليل مستانف وان كان واردا بعلة الترك وجب التخطي من غير دليل
مستانف وفصل بين الامرين بان ما له يترك احدنا الفعل يترك غيره اذا شاركه فيه لانه لا يجوز ان
يترك فيه اكل السكر لحلاوته ويأكل شيئا حلوا ولا يجب هذا في الفعل لانه قد يفعل الفعل لامر ثبت
في غيره وان لم فعل لاله وهذا صحيح لا شبهة فيه متى كان النص الوارد للعلة كاشفا عن الداعي
ووجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما اذا كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي
قد تتفق تارة وتختلف وجوه المصالح وتختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح واقوى ما يدخل
على هذه الطريقة ان يقال قد بينتم استناد الظنون الى العادات والتجارب وان الشرع لا يتم

ذلك

ذلك فيه وهذا صحيح فلم انكرتم ان يحصل فيه طريقه يحصل عندها الظن وان لم يكن عادة ولا تجربة بل
يجري في حصول حصول الظن عندها مجرى ما ذكرتم وهذا مثل ان نجد المسماة خمرا يحصل على صفات
كثيرة فيكون مباحة غير محرمة فمتى وجدت فيها الشدة المخصوصة حرمت ومتى خرجت عن الشدة
بان تصير خلا حلت فتظن عند ذلك ان العلة هي الشدة لان النحو ذكرنا من حالها امارة قوية على
كونها علة فمتى انضم الى هذا الظن التعبد بالقياس وان نحمل ما حصل فيه علة التحريم من الفروع
على الاصول ساغ القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا اذا راينا بعض صفات الاصل هي المؤثرة
في الحكم المعلل دون غيره كانت بان نجعل علة اولى من غيرها ويقوى الظن في انها العلة مثال ذلك انا
اردنا ان نعلل ولاية المراة على نفسها وملكها لامرها وجدنا بلوغها هو المؤثر في هذا الحكم مع سلامة
احوالها في الحرية والعقل دون كونها ثيبا وجدنا لان التزويج متى اعتبرناه لم يوجد له تاثير في باب الولاية
وما يرجع اليها من البلوغ التاثير القوي فيها جعلناه العلة دون التزويج ويكفي ان يقال لمعتمد هذه
الطريقة لم زعمتم ان الظن اذا استند في بعض المواضع الى عادة فانه لا يقع في كل موضع الا على هذا الحد
وان العادة لا يقوم مقامها غيرها فانهم لا يجدون معتصما ويمكن ايضا ان يقال لهم خبرونا عمن
ابتداه الله تعالى كاملا عاقلا في بعض الدور معه صاحب له جالس عنده وهو لا يعرف العادات ولا سمع
الاخبار عنها الا انه وجد صاحبه الجالس معه حتى دخل اليه بعض الناس انصرف وخرج عن الدار وهو
مع دخول غيره من الناس لا يفارق مكانه اليس هذا مع عقله وكماله يصح ان يقول في ظنه ان علة
خروج صاحبه انما هي دخول ذلك الرجل فان قالوا لا يصح ان تغلب ما ذكرتم في ظنه طولبوا بما يمنع
منه ولن يجدوه وان اجازوه بطلت عليهم ذكر العادات والتجارب في باب الظنون وقيل لهم
فما تنكرون من ان يكون هذا حال الظنون في الشرع ويمكن ان يقول من نصر الطريقة التي قدمناها
انما فرضتموه من جلوس بعض الناس عند من لم يعرف العادات وانصرافه اذا دخل عليه انسان اخر
ونكوره منه ذلك انما يغلب على ظنه كون دخول صاحبه علة لخروج الاخر لان ذلك يصير عادة وليس يلزم
فيمن عرف عادة في شيء بعينه ان يعرف العادات كلها الا ترى ان العادات تختص البلاد والازمان و
لا يكاد تتفق على حد واحد فكذلك القول فيما فرضتموه في السؤال فاما طعن مثبتي القياس على الطريقة
المتقدمة وتصحيحهم عليه الظنون في الشريعة بقولهم انا وجدنا اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم

اوتنبهم يجزون عن انفسهم بالظنون ويعلمون عليها ومثل هولاء اوطائفة منهم لا يجوز ان يكذبوا على نفوسهم
فكيف يدفع الظنون وهذه حالها فليس بشي لان لمن نفى الظن ان تقول لست اكذب هولاء المجتهدين في انهم
يجدون انفسهم على اعتقادها وانما اكذبهم في قولهم انه ظن واقع عن امارة والعلم بالفرق بين الاعتقاد
المبتدا والعلم والظن ليس بضرورة فكان القوم سبقوا الى اعتقادات ليست ظنونا ودخلت عليهم الشبهه
فاعتقدوا ان لها احكام الظنون وليست كذلك على ان هذا يرجع عليهم فيمن يدعي من اهل القياس ان على
الاحكام ادلة توجب العلم فيقال لهم كيف يصح على هولاء مع كثرتهم ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم
بما يجدونها عليه من السكون وهم مع ذلك كذبة وهكذا السوال عليهم في المخالفين لهم في الاصول والديانات
اذا دعوا العلم بمذاهبهم وسكونهم الى اعتقاداتهم فلا بد لهم في الجواب مما ذكرناه من ان القوم لم يكذبوا
في انهم معتقدون وانما غلطوا في ان تلك الاعتقادات علوم فاما طريقة النظام ومن تابعه في ابطال القياس
فاعتقادهم على ان الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول القياس فالذي يقولون عليه ان يقولوا
وجدنا الشرع واردا باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين كايجاب القضاء على الحايض في الصوم واسقاطه
عنها في الصلوة وهي اوكد من الصوم وايجابه على المسافر القضاء فيما قصر في الصوم واسقاطه عنه فيما
قصر من الصلوة وكايجاب الغسل بخروج الولد والمني وهما انظف من البول والغايط الذين توجبان الطهارة
واباحة النظر الى الامة الحسناء والى محاسنها وحظر ذلك من الحرة وان كانت شوهاء قالوا كيف يسوغ القياس
فيما هذه حاله ومن حاله الا يدخل فيما تتفق فيه احكام المتفقات ويختلف احكام المختلفات وهذا لا يصح
اعتماده في نفي القياس وذلك ان المتبيد ان يقول اما اطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان في الحكم و
المختلفين لا يتفقان في الحكم فغلط والصحيح ان يقال ان المختلفين المتفقين لا يختلفان في الذي يقتضي
اتفاقهما وكذلك المختلفان لا يتفقان في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما الا ان المراعى في هذا الباب هو
بالاسباب والعلل والاحكام التي تجب اتفاق المتفقان فيها واختلاف المختلفات هي الراجعة الى صفات
الذات وانما وجب ذلك فيها لان المتفقين قد انسا كما في سبب الحكم وعلته والمختلفين قد افترقا في ذلك
فلا بد مما ذكرناه فاما اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذوات فهو موقوف على الدلالة فان اتفق المختلفان
في علته وسببيته اتفقا فيه وان اختلف المتفقان فيها اختلفا فيه وعلى هذا لا يمكن ان يكون الحيض
وان كان سببا لسقوط الصوم والصلوة معا واتفقا في ذلك ان يختلفا في حكم اخر يوجب في احدهما الاعادة

ولا يوجبها

ولا يوجبها في الاخر فيكون الاختلاف من جهة والاتفاق من اخرى وقد زال التناقض لان القضا اذا اختص بعلة
غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما في علة السقوط معتبرة في العقل مثال لذلك الا انا نعلم ان النفع المحض اذا
حصل في الفعل اقتضى حسنه وقد يحصل في الكذب النفع فلا يكون الا قبيحا لان وجه قبحه هو كونه
كذبا فصار اتفاق الكذب مع غيره من الافعال في النفع لا يمنع من اختلافهما في القبح لانهما اختلفا فيه بغير ما اتفقا
من اجله فان كان ما اورده النظام مانعا من القياس الشرعي فيجب انه يمنع ان القياس العقلي ايضا انه قد
اعتبر بورود النص باتفاق المختلفين واختلاف المتفقين ولم يلزم ان يكون متناقضا فالا سوغ القياس
واعتذر له بما يعتذر به للنصوص فان قال انما لم اوجب التناقض في هذه الاحكام فتلزمني ذلك في
ورود النص بها وانما منعت وحالها هذه من التطرق بالقياس اليها قيل اليس يمتنع ما ظننت امتناعه اذا
نص الله تعالى بقضاء الصوم امارة توجيه واخلى قضاء الصلوة من مثلها على ان للقوم ان يقولوا
انا لا نثبت القياس في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته بحيث يسوغ ويصح واكثر ما يقتضيه ما اوردته
مما هو بخلاف القياس فلا يسوغ دخوله فيه ان يمتنع فيه من القياس وفيما جرى مجراه فلم اذا امتنع في
هذه الامور امتنع في غيرها فاما من نفى القياس واعتمد في نفيه على ان الحكيم لا يجوز ان يقتصر على
ادون البيانين رتبة مع قدرته على اعلاهما وان النصوص ابلغ في البيان من القياس فيجب ان يكون
العبادة في معرفة الاحكام مقصورة عليها فالكلام عليه ان يقال له اول ما في كلامك انه اعتراض بان
القياس يوصل به الى الاحكام لانه لا يجوز ان يقول انه اخفض رتبة في باب البيان من غيره الا والتبيين
يقع به اذا اثبت كونه بيانا فما الذي يمنع من العبادة وان كان ادون رتبة لما يعلمه الله تعالى من صلاح
المكلف فيه وانه اذا توصل الى الحكم به ولحقته المشقة في طريق كان اقرب الى فعله واستحق عليه من
الثواب ما لا يستحقه لو وصل اليه معرفته بالنص على انه يلزم على هذه العلة ان يكون العلم في جميع
التكليف ضروريا بالاية اقوى في البيان من العلم المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لا بد له من المناقضة
لانه يعلق كثيرا من الاحكام في الشريعة بالظنون نحو الاجتهاد في جهة القبلة وتقدير النفقات وجزاء الصيد و
ما اشبه ذلك فاذا اجازة العبادة بالظنون في هذه الاحكام مع امكان ورود البيان فيها بالنص الموجب
العلم ولم يكن خارجا عن الحكمة جاز مثله في ساير الاحكام فاما من نفى القياس من حيث لم تات العبادة
به ولم يقطع السمع العذر في صحته فهو الصحيح الذي نختاره ونذهب اليه لان القياس متى جاز في العقل

وروود العبادة به اذا تعلقت به مصلحة في التكليف فلا بد في جواز استعماله في الشرع من دليل سمعي لانه
يجري سائر الافعال الشرعية التي اذا جاز في العقل ان يدخل في العبادة لبعض المصالح فلا بد في استعمالها
من دليل سمعي والذي يلزمنا ان نورد ما يعتمده مثبته من الطرق التي ظنوا انها دالة عليه سمعية و
نبين انها شبه وليست بادلة ولا موجبة لتعبد به فاما من يذهب الى ان العبادة قد وردت بما يمنع
منه فوافق منعنا ونحن نبين في الفصل الذي يلي هذا الفصل ما عندنا فيه ان شاء الله تم

في ان القياس في الشرع لا يجوز استعماله لنا في المنع من استعمال القياس في الشرع طريقتان احدهما
انه اذا ثبت جواز العبادة به من جهة العقل فثبوت العبادة به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه
ليس في الشرع دليل على ان القياس دين الله تعالى يجوز استعماله لا من جهة الكتاب ولا من جهة السنة
المتواتر بها ولا من الاجماع وانما قلنا ذلك لانا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيه ما يدل على
وجوب العمل بالقياس ونحن نذكر المواضع التي يستدل بها من ظاهر القران على وجوب العمل القياس ونبين
انه لا دلالة في شيء منها والسنة على ضربين متواتر واحاد والمتواتر يوجب العلم الضروري وعلى مذهب
الخصم وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يتخالج فيه الشك او كان مما يستدل على صحته اذا كان شرط
التواتر فيه والضرب الاخر اخبار احاد فالقسم الاول مفقود في الاخبار التي يستدل بها على صحة العمل
بالقياس لانها ليست معلومة جملة لا ضرورة ولا استدلالا والقسم الاخر لا يجوز استعماله في هذه
المسألة لانها من باب العلم دون العمل وخبر الواحد يوجب غلبة الظن فلا يجوز استعماله فيما طريقه
العلم بلا خلاف واما الاجماع فليس فيه ايضا لان هذه مسألة خلاف ونحن نبين ما يدعونه من اجماع
الصحابة ونتكلم عليه ان شاء الله والطريقة الثانية ان نقول قد ورد الشرع بما يمنع من العمل بالقياس
واقوى ما نعتمد في ذلك اجماع الفرقة المحقة وقد ثبت ان اجماعهم حجة لانه يشتمل على قول معصوم لا يجوز
عليه الخطاء على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم مجمعون على ابطال القياس والمنع من استعماله و
ليس لاحد ان يعارض هذا الاجماع بمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عليهم السلام
وقال مع ذلك بالقياس لان هؤلاء لا اعتبار بقولهم لان من خالف في الاصول الخلاف الذي يوجب التكفير او
التفسيق لا يدخل قوله في جملة من يعتبر اجماعهم ونجعله حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام
فانه لا نعتد بخلافه ونرجع الى الفرقة الاخرى التي نعلم كون الامام في جملتهم على انا كما نعلم من مذهب

ابي حنيفة والشافعي القياس كذلك نعلم ان من مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما السلام نفي
القياس وتظاهر الاخبار عنهما بالمنع والمناظرين للمخالفين فيه كتظافرها عمن ذهب اليه في خلاف ذلك
وليس يدفع عنهما هذا الا من استحسن المكابرة وقد علمنا ان قولهما حجة وقول كل واحد منهما لانهما
امامان معصومان ولا يجوز عليهما الخطاء في الفعل والاعتقاد وقد اعتمد من نصر هذه الطريقة
التي ذكرناها على ايات ليس فيها ما يدل على ذلك مما يمكن الاعتماد عليه وعلى جميعها اعتراض فمن
ذلك تعلقهم بقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان القياس تقدم بين يدي الله
ورسوله وهذا غير معتمد لان للمخالف ان يقول اذا دلنا الله على صحة القياس لم يكن استعماله
تقدما بين يدي الله ولا بين يدي رسوله وصار ذلك بمنزلة ما لا نص عليه وانما يكون تقدما
بين ايديهما العمل به من غير دلالة ولا استناد الى علم وتعلقوا ايضا بقوله ولا تقف ما ليس
لك به علم وبقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وللمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم
وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وانما ظننتم علينا انا نعلم الاحكام بالظنون وليس نفعل ذلك
بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي مثلنا به من العقليات وتعلقوا
بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل شيء وقوله اليوم اكملت لكم دينكم وللمخالف
ان يقول ان القياس اذا دل الله عليه واوجب العمل به فقد دخل في جملة ما بين في الكتاب ولم يقع فيه
تفريط لان الكتاب قد دل على صحة اجماع الامة ووجوب اتباع السنة فاذا علمنا بالاجماع والسنة صحة
القياس جاز اضافة هذا العلم والبيان الى الكتاب وان كان على سبيل الجملة دون التفصيل لانه ليس
يمكن ان يدعى ورود الكتاب بكل شيء مفصلا فصار العامل بالقياس عاملا بما امر الله تعالى به في كتابه
وبينه واكمله وهذه الجملة تنبه على طريقة الطعن فيما جرى هذا المجرى من الاستدلالات فانهم
يتعلقون بشيء كثير من هذا الجنس لا فائدة في ذكر جميعه

في ان العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس
الذاهبون الى العقل بالقياس الى الشرع فريقان احدهما يوجب العمل به عقلا وهم الشذاذ على ما
ذكرناه والاخرون يوجبون العمل به سمعا وان لم يثبتوه عقلا ونحن نفسد كلا القولين ليتم لنا
ما قصدناه فاما من اثبته عقلا فالاصل في الكلام عليه ان يقال ان الفعل الواجب لا بد من ان يكون
له وجه وجوب لولاه لم يجب لانه لو لم يكن بالوجوب اولى من غيره وما له يجب الفعل ينقسم قسمين احدهما

صفة تخصه ولا يفرده الى غيره وذلك جميع الواجبات العقلية نحو رد الوديعة والانصاف وشكر المنعم والاخر
ان يكون وجوبه لتعلقه بغيره على سبيل اللطف نحو ان يختار المكلف عنده واجبا اخر ويمتنع عن قبيح و
ليس يكون كذلك الا بعد ان يختص في نفسه بصفة يدعوا الى اختيار ما يختار عنده وهذا القسم على
ضربين احدهما يعلم بالعقل كوجوب معرفة الله تعالى لانه جهة وجوبها متقررة في العقل وهو انا نكون عندها
اقرب الى فعل الواجب والامتناع من القبيح وكعلمنا ايضا بان الرسول عم لا يجوز ان يكون على احوال تنفر
عن القبول منه نحو الفسق والاحوال الدنية المستخفة ومثل ما تلحقه بالمعرفة من وجوب الرياسة لكونها
لطفا لانه مستقر في عقل العقلاء ان الناس في الجملة لا يجوز ان يكونوا مع فقد الرياسة الرؤساء في باب
الصلاح والفساد على ما يكونون عليه مع وجودهم والضرب الثاني لا يعلم الا بالسمع لفقد الطريق اليه
من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي به يعلم وجوب ذلك قد يرد تارة بوجه الوجوب فيعلم
عنده الوجوب وتارة يرد بالوجوب فيعلم عنده وجه الوجوب واحد الامرين يقوم مقام الاخر في العلم
بالوجوب الا انه اذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب الا على جهة الجملة ان ورد بوجه وجوبه مفصلا
او مجملا علمنا وجوبه مفصلا لان العلم بوجوبه لا بد فيه من التفصيل ليتم علة المكلف من الاقدام
على الفعل والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملا ومفصلا ويقوم احد الامرين مقام الاخر فلو قال
تعم ان الامر الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها لعلمنا وجوبها ولو نص على وجوبها بلفظ
الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن قبيح او تدعوا الى واجب فانما الدقلنا اذا علمنا وجوب الفعل علمنا و
جوبه واذا علمنا وجه الوجوب علمناه واجبا فهو ان من علم الفعل رد الوديعة مع المطالبة علم
وجوبه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك من علم الفعل ظلما علم قبحه فان شك في كونه
ظلما لم يعلم القبح وكما وجب هذا فهكذا ايضا متى علم كون الفعل الذي هو رد الوديعة واجبا علمه
رد الوديعة فتعلق كل واحد من الامرين بصاحبه كتعلق صاحبه به فان قيل من اين قلتم ان الواجبات
في الشرع لا تجب الا لكونها الطافا ثم من اين قلتم ان ذلك لا يعلم من حالها الا بالسمع ليتم ما ذكرتموه قلنا
لان وجوبها اذا ثبت وكان لا بد له من وجه لم يخل من القسمين الذين قدمناهما وهما اما صفة تخص
الفعل ولا يتعداه او لتعلقه بغيره على وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيات الوجه الاول لانها لو وجبت
لصفة تخصها تجري مجرى رد الوديعة في انه وجه الوجوب لوجب ان نعلم على تلك الصفة ونعلم وجوبها

متى علمناها الا انه لا يصح ان تجب لصفة تختص بها ولا يصح ايضا ان نعلم عليها ولا نعلم وجوبها وقد علمنا ان
الصلوة وساير الشرعيات نعلم بالعقل صفاتها وان لم نعلم وجوبها فدل ذلك على بطلان القسم
الاول ولم يبق الا الثاني واذا ثبت انها تجب الالطاف ولم يكن في العقل دليل على ان وقوع بعض الافعال
مما يختار عنده فعلا اخر لان الفعل لا بد لعلى ما يختاره الانسان او لا يختاره ولان دلالة الفعل ايضا طريقها
واحدة ولم يصح ان يدل على الشيء ونقيضه والحكم وضده كما نراه في الشرايع من اختلاف المكلفين والناسخ
والمنسوخ فلم يبق الا ان الطريق اليها السمع ولولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المصالح الشرعية الى بعثة
الانبيا عليهم السلام فان قالوا العقل يقتضي في كل شيئين اشتبها ان حكمهما واحد من حيث اشتبها فوجب ان
يحكم في الارز بحكم البر عقلا وان لم يات السمع قيل لهم الاشتباه الذي يقتضي المشاركة في الحكم هو فيما
يعلم ان الحكم فيه يجب عن ذلك الشبه او يكون في الحكم الموجب عنه نحو علمنا بان ما شارك العالم في وجود
العلم في قلبه يجب كونه عالما وما شارك رد الوديعة في هذه الصفة كان واجبا فاما العلل التي هي امارات
فلا يجب بالمشاركة في الحكم لان العقل لا يعلم به كونها علية جملة ولو علم كونها علة لم يجب فيما شاركه
فيها مثل حكمها لان المصالح الشرعية مختلفة من حيث تعلقت بالاختيار فلا مدخل للايجاب فيها ولهذا جاز
ان يكون الشيء في الشرع مصلحة وما هو مثله مفسدة وجاز اختلاف الاعيان والاوقات في ذلك فان قال
اذا حرم الله تعم الخمر ورايت التحريم تابعا للشدة يثبت بثبوتها ويزول بزوالها علمت ان علة التحريم الشدة ولا احتاج
الى السمع كما لا احتاج في العقليات اليه قيل له ليس يكون ما ذكرته من الاستنباط اقوى من ان ينص الرسول عم في الخمر
ان علة تحريمها هي الشدة وقد بينا ان ذلك لا يوجب القطع ولا يقتضي اثبات التحريم في كل شديد الا بالتعبد بالقياس
لانه غير ممتنع ان تختلف في المصلحة وان توافقت في الشدة وبينا ان النص على العلة الشرعية يجري مجرى
النص على الحكم في امتناع القطع الا بدليل مستانف فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس فنحن
نذكر قوى ما اعتمدوه ونتكلم على شيء منه احدها اعتمدوه قوله تعم فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا
والاعتبار هو المقايسة لان الميزان يسمى معيارا من حيث يقاس به مثقالا ويعرف الثقل بغيره ولما روي عن
ابن عباس من قوله في الاسنان اعتبروا حكمها بالاصابع التي ديتها متساوية وربما استدلوا بالاية
على وجه اخر فقالوا قد دل الله تعم بهذه الاية على ان المشاركة في العلة تقتضي المشاركة في الحكم وذلك
انه قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم

ملعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار وقد ذكر ما حل بهم وبنبه على علته وسببه ثم امر بالاعتبار
وذلك تحذير من مشاركتهم في السبب فلو لم تكن مشاركة في السبب تقتضي المشاركة في الحكم ما كان
لهذا القول معنى والكلام على ذلك انه يقال لهم ما تنكرون ان يكون لفظ الاعتبار لا يستفاد منه الحكم
بالقياس وانما يستفاد به الاتعاظ والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره واطلاقه لانه لا يقال
لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر كما يقال فيمن يتفكر في معاده ويتدبر امر منقلبه ويتعظ بذلك انه
معتبر وكثير الاعتبار وقد يتقدم بعض الناس في العلوم واثبات الاحكام من طريق القياس ويقل
فكره في معاده وتدبره فيقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقد يستوي في العرف تحلل الشيء واثبات
حكمه اثنان فيوصف احدهما بالاعتبار دون الاخر على المعنى الذي ذكرناه ولهذا يقولون عند الامر العظيم
ان في هذا لعبرة وقال الله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا تثبت بمثله
اللغة ولو صح لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه على انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار
في المقايسة لم يكن في الاية دلالة الا على ما ذكر منها من امر الكفار وظنهم ان حصونهم مانعتهم من الله
تعالى ووقوع ما وقع بهم فكانه قال الله تعالى فاعتبروا بذلك يا اولي الابصار وليس يليق هذا المواضع
بالقياس في الاحكام الشرعية لانه تعالى لو صرح بعقب ما ذكر من حال الكفار بان يقول فقيسوا في الاحكام
الشرعية واجتهدوا لكان الكلام لغوا لا فائدة فيه فلا يليق بعضه ببعض فثبت ان المراد الاتعاظ
والتفكر على انه يمكن ان يقال لهم على تسليم تناول اللفظ للقياس بالاطلاق انما تنكرون انا نستعمل
موجب الاية بان نقيس الفروع على الاصول في انا لا نثبت لها الاحكام الا بالنصوص لان هذا ايضا قياس فقد
ساويناكم في التعلق بالاية فمن اين لكم ان القياس الذي تناوله الاية هو ما تذكرونه دون ما ذكرناه
وكلاهما قياس على الحقيقة وليس لهم ان يقولوا نحن نجمع بين الامرين لانهما متنافيان والجمع بينهما لا يصح
ولهم ايضا ان يقولوا قولنا ارجح من حيث كان فيه اثبات الاحكام وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح
بما ذكروه انما يصح متى ثبت كلا وجهي القياس فيصح الترجيح والتفرقة فاما الخلاف فيهما هل يثبتان
او يثبت احدهما فلا ترجيح يمكن في ذلك ويقال لهم في تعلقهم بالاية ثانيا اذا كان الله تعالى قد نبه على ما ذكرتم
بالاية على ان المشاركة في السبب والعلة يقتضي المشاركة في الحكم فيجب ان يكون كل من فعل مثل فعل الذين

اخبر الله تعالى عنهم في الاية يحل بهم مثل ما حل بهم فان قالوا هو كذلك ادينا هم بطلان قولهم ضرورة
ولوجوزنا من يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية وان لم يصيبه ما اصابهم وهذا من ضعيف
ما يتمسك به وتعلقوا ايضا بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم وقوله
على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قالوا والمثل والمقدار طريقه غالب الظن وبقوله فان خفتم الا تعدلوا
فواحدة او ما ملكت ايمانكم قالوا وذلك طريقه غالب الظن وهذه الايات لا تخلو ان تكون المستدل
بما يعتقدها في جواز التعبد بالظنون او في وجوب التعبد بها فان كان الاول كان ذلك صحيحا وذلك
مما قدمنا جوازه وان ارادوا الثاني كان ذلك باطلا لانه ليس اذا ثبت التعبد في شيء بغالب الظن ينبغي
ان يحمل غيره عليه لان ذلك يصير قياسا وكلامنا في مسئلة القياس فكيف يستدل بالشيء على
نفسه على ان من اصحابنا من قال ان المثلية والقدر منصوص عليه فعلى هذا سقط السؤال وتعلقوا
ايضا بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالقياس واتفق جميعهم عليه نحو اختلافهم في مسئلة الحرام
والجد والمشركة والايلاء وغير ذلك ورجوع كل منهم في قوله الى طريقة القياس لانهم اختلفوا في
الحرام فقالوا باربعة اقاويل احدها انه في حكم التطليقات الثلاث وذلك مروي عن امير المؤمنين
ع وزيد وابن عمر والقول الاخر قول من جعله يمينا يلزم فيها الكفارة وهو المحكي عن ابي بكر وعمر وابن
مسعود وعايشة والثالث قول من جعله ظهارا وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره والرابع
قول من جعله تطليقة واحدة وهو المروي عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا فمنهم من قواه و
منهم من جعلها واحدة رجعية وبعضهم جعلها بائنة وكل ذلك تفريع للقول الرابع وحكي في المسئلة قول
خامس عن مسروق وهو انه ليس بشيء لان تحريم ما احل الله تعالى ووجوده كعدمه واختلافهم في الجد ايضا
ظاهر وكذلك ما عددناه من المسائل وانما شرحنا مسئلة الحرام لان الخلاف فيها اكثر منه في غيرها قالوا
وقد علمنا انه لا وجه لاقاويلهم الا طريقة القياس والاجتهاد لان من جعل الحرام طلاقا ثلثا معلوم انه
لم يرد انه طلاق ثلث على الحقيقة بل اراد انه كالطلاق الثلاث وجار مجراه وكذلك من جعله يمينا او ظهارا
محال ان يريد الا التشبيه دون ان يكون عنده يمينا او ظهارا في الحقيقة ولانه قد نقل عنهم النص
الصريح في انهم قالوا بذلك قياسا لان من ذهب الى ان الجد بمنزلة الاب نص على انه مع فقد الاب
بمنزلة الابن الابن مع فقد الابن حتى صرح ابن عباس بان قال الا ان يتقي الله زيد ابن ثابت يجعل ابن

لابن ابنا ولا يجعل الجد لا ابا وقد علمنا انه لم يرجع في ذلك الى نص لان الجد لا نص عليه في الكتاب فلم
يبق الا سلوكهم فيه طريق التمثيل والمقايسة وثبت ايضا عمن قال بالمقايسة بين الاخ والجد
انه شبههما بغصني شجرة وبجدول من نهر وهذا يبطل قول من يدعي انهم قالوا ذلك على طريق
الصلح والبوا ولانه اقل ما قيل فيه او حكموا بحكم العقل او لنص خفي ويبطل ذلك زائدا على
ما تقدم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج وتحليلها كمسئلة الحرام
والايلاء ولان ما يقال من طريق الصلح لا يقع عليه وتبني بحسبه المذاهب ولانهم اختلفوا
في مواضع لا يصلح ان يقال فيها باقل ما قيل ولانهم قد اختلفوا فيما زاد على اقل ما قيل وقالوا ايضا
باقاويل كلها خارجة عما في اصل العقل ولعقالوا ايضا لنص لوجوب ان يظهر لان الدواعي الى اظهاره
واذا ثبت ذلك من حالهم فهم بين قائل بالقياس ومصوب لقائله غير منكر عليه فصاروا مجمعين
على القول به واجماعهم حجة لا يجوز ان ينعقد على خطاء فيقال لهم لنا في الكلام عليكم وجهان
احدهما ان نبين بطلان ما حكيتم به وقطعتم عليه من انه يقول في المسائل التي ذكرتموها لم يكن
الا بالقياس ونبين انه يحتمل ان يكون النص اما بظاهره او دليل والاحتمال في هذا الموضع يكفي
ويأتي على استدلالهم والوجه الاخر ان تنازع فيما ادعيتموه من ارتفاع النكير للقياس ونبين
انه ورد عنهم من ذلك ما في بعضه كفاية وابطال لقول من يدعي خلافه ولنا ايضا اذا سلمنا
انهم قالوا في تلك المسائل بالقياس وتجاوزنا عن الخلاف في ارتفاع النكير وفرضنا انا لم يمكن ان
نقول ارتفاع النكير لا يدل في كل موضع على الرضى والتسليم وانما يدل على ذلك اذا علمنا انه لا وجه
لارتفاعه الا الرضا فاما مع تجويز كونه للرضا ولغيره فلا دلالة فيه غير ان هذه الطريقة نوحش
من خالفنا في هذه المسئلة لانها تطرق عليهم فساد اصول هي طعم اليهم من الكلام فيها وينبغي ان
نتجاوز عن الكلام في هذا المعنى ونقتصر على وجهين اللذين قدمناهما لان الكلام في هذا الوجه
له موضع غير هذا هو اليق به وقد ذكرناه في كتاب الامامة مستوفا فيقال لهم لم زعمتم ان القول
في المسائل التي عددتموها انما كان بالقياس فلم نجدكم اقتصرتم الا على الدعوى المجردة من برهان
ولم اذا اختلفوا وتباينت اقوالهم وجب ان يستند تلك المذاهب الى القياس وانتم تعلمون
ان الاختلاف في المذاهب المستندة الى النصوص ممكن كامكانه في المستندة الى القياس ولم انكرتم

ان تكون

ان تكون لكل واحد منهم انما ذهب الى ما حكي عنه لتمسكه بدليل نص اعتقد انه دال على ما ذهب اليه فان قالوا لو كانوا
قالوا بذلك للنصوص لوجب ان تنقل تلك النصوص وتشتهر لان الدواعي تقوى الى نقلها والاحتجاج بها قلنا
اول ما نقوله انا لم نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا في هذه المسائل نصوصا صريحة استدلوا بها على المذاهب التي
اعتقدوها بل الزمناكم ان يكونوا اعتمدوا فيها ادلة النصوص التي تحتاج فيها الى ضرب من الاستدلال والتاول
وسواء كان تلك النصوص على هذا نصوصا ظاهرة للكل معلومة للجميع او كانت مختصة فلا يجب ان تفرضوا
كلامنا في غير ما فرضناه فيه على انا نقول لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك على علة قياسية لوجب نقلها وظهورها
لان الدواعي الى نقل مذاهبهم تدعوا الى نقل طرقهم وما به احتجوا عليه عولوا وما نجد في ذلك رواية فان
كان فقد ما اعتمدوه من دليل النص وارتفاع وروايته دليلا على انهم قالوا بالقياس فكذلك يجب ان يكون
فقد الرواية عنهم بتضمن انهم قالوا بذلك قياسا دليلا على القول به من طريق النصوص فان قالوا الفرق بين
الامرين ان القياس لا يجب ابتاع العالم فيه والنصوص يجب ابتاعه فوجب نقل النص ولا يجب مثله في القياس قلنا
الم لا قلتم ان القياس لا يجب فيه الاتباع لا يصح على مذاهبكم بل يجب فيه الاتباع اذا ظهر وجه القول به و
امارته غلبة الظن به وانما لا يجب القول به بارتفاع هذا الشرط وعلى العالم ان يظهر وجه القول لمن
خالفه لينظر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عما كان عليه ولولا هذا ما حسنت مناظرة اصحاب
القياس والاجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسئلة الحرام التي وقع
النص من مخالفينا عليها بقوتها عندهم ولم ترووا عن احد منهم العلة التي من اجلها جعله طلاقا ثلثا او
ظهارا او يمينا على انه انما يجب على المعتقد للمذهب ان يظهر وجه قوله عند المناظرة والحاجة الداعية فلما
ان يكون ظهور وجه القول كظهور القول والمذهب فغير واجب وكيف يقال ذلك ونحن نعلم ان كثيرا
من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهر عنهم مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم والدليل القاطع
من غير ان يظهر عنه او ينقل ما كان دليله بعينه ولا علي طريقا قال بذلك المذهب واعتقده فان قالوا
فقد تناظروا ورد بعضهم على بعض ولم يذكر عنهم احتجاج بنص قلنا اليس يمكن ان يحكى عنهم في مسئلة
الحرام وغيرها من المسائل انهم اجتمعوا فيها للمناظرة ومنازعة وحاج بعضهم بعضا ورد بعضهم
على ولم يذكروا ادلة النص ولا وردت بشيء من ذلك رواية وكثرها رووا اضافة هذه المذاهب الى
القائلين بها على انهم ان كانوا تناظروا وتنازعوا فلا بد من ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سوا

كان نصا او قياسا وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول وان جاز في غيرها ولهذا لا نجد احدا من
الفقهاء يناظر خصومه ويورد مذاهبهم عليهم على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من
اجلها ذهب الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تحرير علته وتهذيبها والاحتراز فيها من النقض واذا كنا لم نجد
رواية منهم بوجه قياسه وبالعلة التي من اجلها جمع بين الامرين الذين شبه احدهما بالاخر فيجب ان
ينفى عنهم القول بالقياس ان كان ما ذكرتموه صحيحا فان قالوا من شان العلماء ان يذكروا النصوص المنا[سبة]
لاقوالهم ومذاهبهم لئلا تقع عنهم التهمة في الخطاء او القول بغير دليل قلنا ومن شانهم ان يذكروا الوجه القيا[سي]
الصحيح لمذاهبهم لئلا تقع عنهم التهمة وبعد فلعل القوم كانوا امنين من ان يتهموا بالتبخيت والاعتقادات
المبتداة فلم يحتاجوا الى ذلك فان قالوا اليس نجد في نصوص الكتاب والسنة ظاهرا ولا دليلا يدل على هذه
المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها الا ان تدعوا نصوصا غير ظاهرة بان اختص كل واحد منهم بها فيظهر بطلان
قولكم لكل احد ويلزم حينئذ ان يكون تلك النصوص قد اشيعت واظهرت لتعلم وتعرف والا طرق ذلك ابطال
الشريعة واكثرها قلنا انا لا يلزمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم ذهب الى مذهب للدليل من جهة النص وانما الزمنا[كم]
تجويز تشبث كل قايل منهم بوجه اعتقده دليلا وقد يجوز ان يكون فيه مخطيا ومصيبا ولو اخطات
الجماعة في استدلالها على اقوالها الا واحدا فيها لم يضرنا فيما قصدناه لان الذي امن من اجماعهم على الخطا
لا يؤمن من اجماع اكثرهم ففقدكم نصوص الكتاب والسنة ادلة لتلك المذاهب لا يخل على ما قلناه
اللهم الا ان يريدوا انا فقدنا ما يمكن التعلق به او الاعتقاد فيه انه دليل فهذا اذا ادعيتموه علمتم
ما فيه وقيل لكم من اين قلتم ذلك وكيف نحيط علمنا بمثله ونقطع عليه وهل هذا الا تحجر في الشبه
الظريف وليس يجب في الشبه ما يجب في الادلة فان تلك تحصر والشبه لا تحصر على انا نقول ما يجد القول
كل واحد من الجماعة علة تقتضي القول بمذهبه فيجب ان ينفي اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل
القياسية فان قالوا انكم لم تجدوا علة تجب عنده الحكم بكل ما حكي من المذاهب الا فانتم تجدون
ما يمكن ان يحمل عليه ويعتقد عنده المذهب قلنا وكذلك نقول لكم فيما تقدم على انا نقول لهم
لم انكرتم ان يكون من ذهب في الحرام الى الطلاق الثلث انما قال بذلك من حيث جعله كناية [من]
الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة لها احكام الطلاق عند كثير منهم من غير اعتبار الشبه ورجع
في ذلك الى النص في الطلاق وادخله في جملة ما يتناوله الاسم ومن قال انه يمين يرجع ايضا الى نص

الكتاب

الكتاب الذي رجع القائلون في زماننا بان الحرام يمين وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات
ازواجك ثم قوله بعد قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وان النبي صلى الله عليه وسلم حرم على نفسه مارية القبطية او شرب العسل
على اختلاف الروايتين في ذلك فانزل الله تعالى ما تلوناه وسماه يمينا بقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فدخل
فيما يتناوله اللفظ ومن عجيب الامر انهم يجدون كثيرا من الفقهاء في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسئلة و
يعولون على هذا الظاهر ويتعجبون ان يكون بعض الصحابة رجع في شيء من المذاهب التي حكوها الى النص
ويقطعون على انه المرجح لها في النصوص وهذا يدل على قلة التامل ويمكن ايضا مثل ذلك فيمن ذهب الى انه
ظهار وان يكون اجراه مجرى الظهار في تناول الاسم له وان كان لفظه مخالفا اللفظ الظهار كما كانت كنايات
الطلاق مخالفة اللفظ الطلاق واجريت مجراه وكذلك لفظ الحرام مخالف اليمين واجري في تناول الاسم
مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة واحدة كانه ذهب الى الطلاق والى اقل ما يقع به والذاهب الى الثلاث ذهب
الى الاكثر والاعم وكل هذا ممكن ان تعلق فيه بالظواهر والنصوص ويكفي الاشارة الى ما يمكن ان يكون
متعلقا وليس يلزم ان يكون حجة قاطعة ودليلا صحيحا فاما قول مسروق فواضح انه لم يقله قياسا
وانه لما لم يجعل لهذا القول تاثيرا تمسك بالاصل في الحكم او ببعض الظواهر الاقوال التي تحظر تحريم المحلل
فان قالوا لو كانوا رجعوا في هذه الاقوال الى ظواهر النصوص وادلتها على ما ذكرتم لوجب ان نخطي بعضهم
بعضا لان الحق لا يكون الا في احد الاقوال قلنا لا شيء ابلغ في التخطيه من المجاهرة بالقول بالخلاف والفتوى بخلاف
المذهب وهذا قد كان منهم وزاد بعضهم عليه حتى انتهى الى ذكر المباهلة والتخويف من الله فاما السباب
واللعن والشتم والرجوع عن الولاية فليس يجب عندنا بكل خطاء وسنبين القول في ذلك اذا تكلمنا على
الطريقة التي يذكرونها عنهم من الاستدلال فيما بعد ان شاء الله فاما قولهم في الاستدلال انهم جعلوه طلاقا تمثيلا او
تشبيها فقد بينا انه غير ممتنع ان يكونوا الحقوه بما يتناوله الاسم على انهم لا يقدرون ان يحكوا عنهم انهم
قالوا قلنا بكذا تشبيها بكذا وانما روي انهم جعلوا الحرام طلاقا وحكموا فيه بحكم الطلاق فاما من اي
وجه فعلوا ذلك وهل الحقوه تمثيلا وتشبيها او في تناول الاسم له فليس ينقل على انه لا يمتنع ان
يشبه الشيء بالشيء ويذكر له نظير لا على سبيل المقايسة بل على سبيل التعريف والافهام فيقول من ينفي
القياس مثلا المصافحة والمعانقة تجريان مجرى المجامعة في نقض الطهر وان لم يكن حاملا لهما عليها
بالقياس بل يذهب الى تناول ظاهر اللفظ للكل فلو نقل عنهم التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه

دلالة على القياس لان القياس ليس هو ان يفعل القايل الحكم في هذا الشي المحرم كما كان في غيره مما يتناوله الآ
النص بتحريمه بل القياس هو ان يثبت للمسكوت عنه حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه لعلة جمعت بينهما وتكون
العلة معلومة متميزة مستدلا على كونها علة من دون ساير صفات الاصل بالدليل وهذا مما لا يروى عن
احد من الصحابة انه استعمله على وجه من الوجوه فكيف يدعى ذلك التصريح بالقياس فاما ادعاؤهم انهم صرحوا
بالقياس وتعلقهم في ذلك بما روي عن ابن عباس من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل ابا الاب ابا وما روي من التشبيه بغصني شجرة وبجدولي نهر فلا تعلق بمثله لان اول ما فيه انه لا يجب
ان يعتمد في ايجاب العمل بالقياس على خبر واحد غير مقطوع به لان هذه المسئلة من المسايل المعلومة التي لا يعتمد
فيها الا على الادلة الموجبة للعلم وما رووه عن ابن عباس وغيره من اخبار الاحاد التي لا يقطع بها فكيف يستدل
بها لو كان فيها دلالة وهي غير معلومة وليس لاحد ان يقول يدعي الاجماع على صحة الاخبار من حيث تلقوا هذه
الاخبار بالقبول او يدعوا تواترها وانتشارها وذلك انها وان ظهرت بين الفقهاء وذكرت في كتب الفرايض
فلا شبهة في انها اخبار احاد ولا فرق بين من يدعي تواترها وبين من يدعي تواتر جميع اخبار الاحاد التي ظهرت
بين الفقهاء وكثر احتجاجهم بها في كتبهم ومناظراتهم وان كانت اصولها احادا فاما الاجماع والتلقي بالقبول
فانه غير مسلم لانه لم يكن منهم في هذه الاخبار الا ما كان منهم في خبر مس الذكر وقوله انما الاعمال بالنيات
وما شاكل ذلك من الاخبار الاحاد وقد علمنا ان هذه الاخبار التي ذكرناها وما جرى مجراها ليس مما يوجب الحجة
ولا يثبت بمثله الاصول التي طريقها العلم فان قالوا خبر مس الذكر والاعمال بالنيات ما قبلوه من حيث قطعوا
على صحته وانما عملوا به كما يعملون على اخبار الاحاد قلنا وهكذا غصني الشجرة وما جرى مجراه فليس
يمكن بين الامرين فرق وبعد فلو سلمنا قيام الحجة بما رووه وان لم يكن كذلك لم يكن فيه دليل على قولهم
لان اكثر ما في الرواية عن ابن عباس انه انكر على زيد انه لم يحكم للجد بحكم الاب الادنى كما حكم في ابن الابن وليس
في الرواية انه انكر ذلك عليه وجمع بين الامرين بعلة قياسية اوجبت الجمع بينهما وظاهر نكيره يحتمل ان
يكون لان الظاهر من القول اوجب عنده اجراء الاب مجرى الجد كما ان ظاهره اخر اوجب اجراء ابن الابن مجرى الابن للصلب
الا ترى انه يحسن من نافي القياس العامل في مذهبه كله على النصوص ان يقول لمن خالفه في حكم الملامسة اما
يتقي الله يوجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانين ولا يوجب انتقاضه بالقبلة وهو يذهب الى ان الذي يقتضي
للجمع بينهما ظاهر قوله او لامستم النسا فلا يمتنع ان يكون ابن عباس انما دعا زيدا الى القول بالظاهر وقال له

اذا اجريت

اذا اجريت ابن الابن مجرى ابن الصلب لوقوع اسم الولد عليه وتناول قوله يوصيكم الله في اولادكم لهما فاجرايضا
الجد مجرى الاب لوقوع اسم الاب عليهما وقد روي عن ابن عباس في ذلك التعلق بالقران التصريح على
ان الظاهر قول ابن عباس يشهد لمذاهبنا لانه لنسبه زيدا الى مفارقة التقوى وخوفه بالله تعالى فلولا
ان زيدا عنده كان في حكم العادل عن النص لم يصلح منه اطلاق ذلك القول لان من يعدل عن موجب القياس
على اختلاف مذاهب مثبتيه لا ينسب الى مفارقة التقوى لان اكثرهم يقول انه مصيب ومن خطاه يقول
انه معذور ولا يبلغ به الى هذه الحال فاما ذكرهم غصني الشجرة وجدولي النهر فلا يوجب القول بالقياس
وانما سلكوا ذلك تقريبا للقول من الفهم وتنبيها عليه من غير ان يجعلوا ذلك علة موجبة للحكم كما
يفعل المعلم مع المتعلم من ضرب الامثال وتقريب البعيد وازالة اللبس عن المشتبه وكيف يصح ان
يدعي في ذلك انه على طريق المقايسة وقد علمنا ان القدر الذي اعتمدوه من ذكر الغصن والجدول لا يصح
ان يكون عند احد اصولا في الشريعة تقاس عليها وتثبت الاحكام لها على ان الوجه الذي في ذكرهما لهم
ظاهر وذلك انهم توصلوا بما ذكرهم عنهم الى معرفة اقرب الرجلين من المتوفي والصقهما به نسبا ثم رجعوا
في توريثه الى الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا كما يتنازع رجلان في ميراث ميت ويدعي كل واحد منهما
انه اقرب اليه من الاخر فيصح لمن اراد اعتبار احدهما ان يعد الاباء بين الميت وبين كل واحد منهما ويجيبهم
ليعلم ان الاقرب هو من قل عدد الاباء بينه وبين الميت دون من كثر عددهم بينه وبينه وله ايضا
ان يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظاير وان كان كل ذلك مما لا يثبت به التوريث وانما يعرف
به الاقرب ثم الميراث يثبت بالنصوص فاما الوجه الثاني من الكلام على استدلالهم هذا ان يقول لهم لم زعمتم
ان النكير مرتفع وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اضفتم اليهم القول بالقياس ذمه وتوبيخ
فاعله والازراء عليه فروي عن امير المؤمنين ع انه قال لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره وهذا تصريح منه ع بانه لا قياس في ذلك وروي عنه ع انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برايه وهذا اللفظ يروى عن عمر وما روي عنه ع في ذم القياس والذم لفاعله اكثر
من ان يحصى وروي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي
وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا
واضلوا وروي عنه انه قال اياكم والمكايلة قيل وما هي قال المقايسة وروي عن شريح انه قال كتب الي عمر بن

الخطاب وهو يومئذ من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله فان
جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقض وروى
عن عمر ايضا انه قال اجراكم على الجد اجراكم على النار وعن عبد الله ابن مسعود انه قال يذهب قراكم وصلحاكم
ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون الامور برائهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم في القياس احللتم
كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وروى عبد الله ابن مسعود وعباس انه قال الله تعالى قال لنبيه
احكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رايت وروى عنه ايضا انه قال لو جعل الله لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك
لرسول الله صلعم بقول الله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وروى عنه انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت
الشمس والقمر بالمقاييس وروى عن عبد الله عم انه قال السنة ما سنه رسول الله صلعم لا تجعلوا الراي سنة
للمسلمين وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس و
يقول اول من قاس ابليس وروى عنه انه كان لا يكاد يقول شيئا برايه وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين
وكل ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وكان ابو سلمة ابن عبد الرحمن لا يفتي برايه واذا كان
القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره هذا التصريح فكيف يدعى ارتفاع نكيرهم واي نكير يتجاوز ما ذكرناه
ورويناه عنهم وليس لهم ان يتاولوا هذه الالفاظ التي رويناها ويسلكوا التاويل فيها ويتعسفوه مثل ان
يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه دون وجه ليسلم لهم ما حكوه من قولهم بالراي والقياس
لان ذلك انما يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتاويل وكان صريحا في دلالته على ذلك
فاما قد بينا ان جميع ما تعلقوا به من اختلافهم في مسئلة الحرام وغيرها من المسائل لا يدل على القياس
ولا انه ابعد ظاهر في الدلالة عليه وسنبين بمشية الله مثل ذلك في تعلقهم بالراي واضافة الاحكام اليه وانه
لا ظاهر له في الدلالة على القياس فضلا عن ان يحتمل التاويل فلا وجه لتاويلهم وما رويناه من الاخبار لا سيما
وجميعها ظاهر في نفي القياس لا بد لهم من العدول عنه اذا صح تاويلهم فكيف نعدل عما هو ظاهر في الدلالة على
امر لاجل ما لا ظاهر له ولو تساوى الامران في الظاهر ايضا لم يكن لهم ان يحملوا اخبارنا على التاويلات التي ذكروها
ليسلم دلالتهم ما تعلقوا به على القياس ولا كانوا بذلك اولى منا اذا تاولنا ما رووه وحملنا على ان القول
فيه انما كان بالنصوص وادلتها ليسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس وما لا يزالون يتعلقون به في ذلك من
قولهم ان المنكرين لذلك هم المستعملون له فلا بد من حمل النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس

فقلل

فقلل بالباطل وذلك انا لا نعلم استعملوا القياس ضرورة او من وجه لا يسوغ فيه التاويل ولا يدخله الاحتمال وانما
ادعى ذلك عنهم وتعلق مدعيه بما لا ظاهر له ولا شهادة فيه على القول بالقياس واحسن احواله ان يكون محتملا
فكيف يصح ما ذكروه وهذه الجملة التي ذكرناها تسقط قولهم ان الراي الذي عابوه هو الذي يصدر عن الهوى
والذي يستعمل في غير موضعه وان امير المؤمنين عم انما نفى ان يكون جميع الدين يؤخذ قياسا وكذلك ابو بكر انما
استكبر استعمال الراي في كتاب الله تعالى على وجه لا يسوغ فيه الحجة ذلك مما يتعلمونه ويفزعون اليه لان كل
ذلك منهم عدول عن الظاهر وتخصيص لاطلاقه وتاول لا يجب المصير اليه الا بعد القطع على صحة القياس وقول
القوم به مما لا يحتمل التاويل فاما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تشددا واحتياطا للدين حتى لا يعول الفقهاء
على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة فظاهر السقوط وذلك ان التشدد لا يجوز ان يبلغ الى انكار
ما اوجبه الله تعالى او فسح فيه ولا يقتضي ان يخرجوا انكارهم المخرج الموهم لانكار الحق ولو كان ذلك غرضهم لكفى
ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة والاعراض عن تاملهما والتشاغل بغيرهما ان يطلقوا انكار القياس
والراي الذين هما عندكم اصلان من اصول الدين تاليا للكتاب والسنة والاجماع على انه يمكن ان يقال لهم مع
تسليم ارتفاع النكير لم انكرتم ان يكون بعض الصحابة الذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسئلة الحرام
وغيرها قد رجع في مذهبه الى القياس وهو من كان قوله منهم بعيد عن ان يتنا وله شيء من ظواهر الكتاب والسنة
وان يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم الى النصوص وادلتها غير ان من ذهب الى القياس منهم لم يظهر وجه
قوله ولا علمت الجماعة انه قاله قياسا فلو علموا بذلك لانكروه غير انهم لا يعلمونه واحسنوا الظن بالقائل
فظنوا انه لم يقل الا عن نص او طريق يخالف القياس وليس يجب ان يكون وجه قول كل واحد منهم على
التفصيل معلوما للجماعة ومتى احتجوا ذلك وادعوه طالبناهم بالدليل على صحته ولن يجدوه وهذا
ايضا لا انفكاك لهم منه واستدلوا ايضا بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالراي واضافة المذاهب اليه
ولفظة الراي اذا اطلقت لم يفد القول بالحكم من طريق النص لانما طريقه العلم لا يضاف الى الراي
جليا كان الدليل او خفيا ولا يستفاد من ذلك الا القول عن طريق القياس والاجتهاد والاخبار الواردة
في ذلك كثيرة نحو ما روي عن ابي بكر في الكلالة اقول فيها براي وقول عمر اقضي فيها براي وقوله هذا
ما راى عمر ونحو قول امير المؤمنين عم في امهات الاولاد كان رايي وراي عمر الا يبعن ثم رايت بيعهن
وهذه الجملة تدل على قولهم بالقياس والاجتهاد من الوجه الذي ذكرناه في اطلاق لفظ الراي اضافة المذهب

اليه لانه ايضا لو كان رجوعهم فيما ذكرناه من اختلافهم الى طريق العلم لما صح منهم الرجوع من راى الى راى ولا التوقف
فيه وتجويز كونه صوابا وخطا ولا ان يمسكوا عن تخطية المخالف والنكير عليه ولان الادلة لا تتناقض ولا
تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد الى دليل مع اختلاف اقوالهم فيقال لهم قد ادعيتم في معنى الراى ما لا
يصح لان الراى اذا اطلق تناول لكل ما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال الذى يصح فيه اعتراض الشبهات
واختلاف اهل الاسلام لا يختص ما قيل قياسا دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها الا ترى
انهم يقولون فلان يرى العدل وفلان يرى القدر وفلان يرى الارجاء وفلان يرى القطع على عقاب الفساق
وان كان ذلك متوصلا اليه بالادلة الموجبة للعلم وكذلك يقولون ان ابا حنيفة يرى الوضوء بنبيذ التمر
وان كان ذلك دليله كما يقال ان ذلك مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك الا قياس واجتهاد ويقال ايضا ان القضا
بالشاهد واليمين راى الشافعي ومالك وان كان مرجعها فيه الى الخبر وان الاقراء التى تعتبر في العدة على راى
ابى حنيفة الحيض وعلى راى الشافعي وغيره الاطهار وان كان رجوع كل واحد منهما في ذلك الى ضرب من
الاستدلال يخالف القياس واذا كان معنى الراى والمسفاء به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في
اضافة الصحابة اقوالها الى الراى دلالة على ما توهمه خصومنا من القياس لانهم لم ينصوا على ان الراى الذى
راوه هو الصادر عن القياس دون غيره واذا لم ينصوا والقول محتمل لما نقوله لم يكن للخصم فيه دلالة
فان قالوا ان كان القول في الراى على ما ذكرتم فلم لا يقال ان المسلمين يرون التمسك بالصلوة والصوم
وما اشبه ذلك من الامور المعلومة قلنا انما لا يقال ذلك لما قدمناه من ان لفظ الراى يفيد الامور المعلومة
من الطرق التى يصح ان يعترضها الشبهات ويختلف فيها اهل القبلة ولهذا لا يضيفون الامور الامور
المعلومة ضرورة من واجبات العقول الى الراى كقبح الظلم ووجوب الانصاف ورد الوديعة ولا يضيفون
اليه ايضا العلم بدعاء الرسول عليه السلام امته الى صلوات خمس وصوم شهر بعينه اما لانه معلوم ضرورة
او باستدلال لا يدخل فيه شبهة وكذلك ايضا لا يضيفون اليه ساير العلوم الامور المعلومة بالادلة التى
لا يختلف المسلمون فيها كوجوب التمسك بالصلوت والصوم والعلم بنبوة الرسول عم وصدق دعوته
وقد بينا انهم يطلقون الراى في القول بالعدل والقدر وغير ذلك فان قالوا انما صح ان يقول العدلى
فلان يرى القدر ويقول القدرى فلان يرى العدل لان كل واحد منهما ينسب صاحبه الى القول بغير علم
وان اجتهده فنسبه بالقول بالراى الذى هو القياس قيل لهم هذا الاطلاق الذى حكيناه ليس يختص بواحد

دون

دون اخر بالعدلى يقول في نفسه وفي من يقول بقوله انه يرى العدل وكذلك القدر والارجاء وساير ما حكيناه
من المذاهب على ان العدلى لا يزعم ان القدرى قائل بالقدر الا عن تقليد او شبهة وليس يرى انه قائل عن
اجتهاد يقتضى غلبة الظن حتى يطلق عليه لفظ الراى المختص عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق
القياس فان قالوا كيف يصح ان ينازعوا في اختصاص الراى بما ذكرناه ومعلوم ان القائل اذا قال هذا
مذهب اهل الراى وقال اهل الراى كذا لم يفهم عنه الا القياس دون غيره قيل هذا تعارف حادث
في اهل القياس لانه حدث الاختلاف بين الامة في القياس فنفاه قوم واثبته اخرون غلب على مثبته
الاضافة الى الراى ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة فكيف يحمل خطابهم عليه على
انه ليس معنا عن احد من الصحابة انه قال انا من اهل الراى واكثر ما رووه قولهم راينا كذا وكان راى ورأى
فلان كذا وليس يمتنع ان يكون في بعض تصرف اللفظ من التعارف ما ليس هو في جميع تصرفها ويكون الاضافة
الى الراى قد غلب فيها ما ذكروه وان لم يغلب في قولهم رايت كذا وكان كذا من رايى هذا مما لا يمكن دفعه فانه لا شبهة
على احد في ان قولهم فلان من اهل الراى لا يجرى في الاختصاص بالاضافة الى الاجتهاد والقياس مجرى قولهم
راى فلان كذا وكان من راى فلان ان يقول بكذا وان الثانى لا تعارف فيه يخصصه وان كان في الاول واذا صح
ما ذكرناه لم يمتنع ان يقول امير المؤمنين عليه السلام كان رايى وراى عمر الا يبعن اى مذهبى وما افتى به و
كذلك قول ابى بكر اقول فيها برايى اى بما اعتقده وادى الاستدلال اليه وكذلك قول عمر اقضى فيها برايى اى اعتقده
فان قالوا لو كان الامر على ما ذكرتم فلم قالوا فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمنى ومن الشيطان و
الادلة والنصوص لا يكون فيها خطا قيل قد يخطى المحتج بالكتاب والسنة والمستدل بادلتهما بان يضع الاستدلال
في غير موضعه مثل ان يقدم مؤخرا او يؤخر مقدما او يخص عاما او يعم خاصا او يتمسك بمنسوخ او يهمل
ما هناك اولى منه فيكون الخطا منه او من الشيطان فالكتاب والسنة وان لم يكن فيه خطا فالمستدل بهما
قد يخطى من حيث قلنا على انا اذا تاملنا المسائل التى قالوا فيها بما قالوه واضافوه الى رايهم وجدنا جميعها مخرجا من
ادلة النصوص فالذاهب اليها متعلق بغير القياس واما بيع ام الولد فيمكن ان يعول من منع منه على ما روى
عنه عليه السلام من قوله ايما امة ولدت من سيدها فهى معتقة وبما روى عنه فى مارية القبطية لما ولدت
ابرهيم اعتقها ولدها ومن ذهب الى جواز بيعها امكنه التعلق باشياء منها ان اصل الملك جواز التصرف والولادة
غير مزيلة للملك بدلالة ان لسيدها وطيها بعد الولادة من غير ملك ثان ولا عقد نكاح وذلك يقتضى بقاء البيع

المبيح للوطي وهو الملك ومنها انه لا خلاف ان عتقها بعد الولادة تجايز ولو كان الملك زايلا لما جاز العتق فمنها
قول الله تعالى واحل الله البيع ويتعلق بعمومه في كل موضع الا ما اخرجه الدليل فلعل من اجاز البيع في الصدر
الاول تعلق ببعض ما اشرنا اليه واعتمده ومن تامل احتجاج امير المؤمنين عليه السلام في بيع امهات
الولد وجده مخالفا لطريقة القياس لان المروي عنه عليه السلام انه قال سبق كتاب الله بجواز
بيعها فاضاف جواز البيع الى الكتاب دون غيره فاما قول ابي بكر وقد سئل عن الكلالة اقول فيها براي
فان كان حقا فمن الله فان كان خطاء فمني هو ما عدا الولد والوالد وليس يجوز ان يكون الراي الذي
ذكره هو القياس لان السوال وقع عن معنى اسم والاسماء لا يدخل للقياس فيها وانما المرجع فيها الى
المواضعة وتوقيف اهل اللسان وكتاب الله تعالى يدل على معنى الكلالة لانه قال الله تعالى يستفتونك
عن الكلالة قل الله يفتيكم في الكلالة وما تولى الله تعالى تفسيره والفتيا به لم يدخل الراي الذي هو
الاجتهاد والقياس فيه يبين ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه واله لعمر وقد كرر عليه السوال عن الكلالة
يكفيك اية الصيف وهذا يدل على ان الاية بنفسها يفيد الحكم وكذلك ان تعلقوا بما روي عن ابن
مسعود وانه سئل عن امراة تملت عنها زوجها ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها فردد السايل شهرا
ثم قال اقول براي فان كان حقا فمن الله فان كان خطاء فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان
عليها العدة ولها الميراث ولها مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقال المعقل بن بشار اشهد ان رسول الله صلى
الله عليه واله قضى في بروع بنت واشق بما قضيت فسر عبد الله وذلك ان لقول عبد الله ظاهرا
في كتاب الله يمكن ان يرجع اليه وهو عمومه قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لان عموم الاية تقتضي العدة على كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص
من الجملة من لم يسم لها صداقا ويمكن ان يكون اوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم
ولم يخص من لم يطاها زوجها ولم يسم لها صداقا واوجب المهر بقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن
واتوهن اجورهن بالمعروف وذلك موجب لمهر المثل لان المسمى لا يتجاوز ولا يعتبر فيه العرف واذا
كان لكل حكم افتى به وجه في الظاهر فما السبب في القطع على قوله بالقياس فان قيل فلم ردد هم شهرا
ولم قال ان كان خطاء فمني وكيف يكون الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب خطاء قلنا يجوز ان يكون توقفه
وترداده السائل لطلبه ما عساه يقتضي تخصيص الايات التي ذكرناها والتماسا لما العلم به غير عليه

مما يجب

مما يجب له ترك الظاهر ويمكن ايضا ان يكون لم يتعين عليه فرض الفتيا لوجود غيره من علماء الصحابة فاثر طلب
السلامة بالاعراض عن الجواب والفتيا ثم لما الحوا عليه وسالوه فاما قوله ان كان خطاء فمني فيمكن ان يكون
لانه جوز ان يكون هناك ما هو اولى من الظاهر من دليل يخص او رواية يقتضيه من الرسول في مثل ما سئل
عنه مخالف قضيته او غير ذلك مما يكون العدول اليه اولى على انهم يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم
السوال عن قولهم ان كان خطاء فمني وكيف نسب نفسه الى الخطاء وهو مجتهد فلا بد لهم من الرجوع الى تجويزه
على نفسه التقصير في طلب حجة او استقصى لطلبه وما جرى مجرى ذلك ومتى تاملت جميع المسائل التي حكي
عنهم اضافة القول فيها الى رايهم وجدت لها مخرجا في الظواهر وطرقا يخالف القياس فاما قولهم لو كان رجوعهم
في ذلك الى طريق العلم لما صح منهم الرجوع من راي الى اخر ولا التوقف فيه وتجويز كونه خطاء وصوابا فمن بعيد
ما يقال وذلك ان الرجوع عن المذاهب وادلتها لا يدل على القول فيها بالقياس والظن لان ذلك قد يصح فيما
طريقه العلم والادلة الا ترى ان القائل بالجبر قد يعدل عنه الى العدل وكذلك قد يعدل عن القطع على عقاب
الفساق ومن اهل القبلة الى القول بالارجاء وساير مسائل الاصول وذلك ممكن فيها فاليس المنتقل من راي الى
اخر دلالة على ما ظنوا واما التوقف فقد يجوز ان يكون طلبا للاستدلال والتامل كما يتوقف الناظر في
كثير من مسائل الاصول التي يتوصل اليها بالادلة المفضية الى العلم ويتثبتون تحرزا من الغلط واحتياطا
في اصابة الحق فاما تجويز كونه خطاء وصوابا فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود وان ذلك يجب ان
يقال بحيث يكون التجويز لورود ما هو اولى من الظاهر ثانيا ولان الناظر ربما كان متهما نفسه بالتقصير و
يجوز ان يكون المسلة مخصصا او معنى يقتضي العدول اليه لم يتعم النظر في طلبه والفحص عنه فاما
قولهم ولا ان يمسكوا عن تخطية المخالف والنكير عليه ولان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فيكون فكيف يجوز
ان يرجع كل واحد منهم في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقول ان مع كل واحد دليلا على الحقيقة وانما قلنا
يجوز ان يكون كل واحد تعلق بطريقة من الظاهر وادلة النصوص اعتقدها دليلا ولا شبهة في ان الادلة
لا تتناقض الا انما يعتقد بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه فاما الامساك عن النكير والتخطئة فلم يمسكوا
عنها والعلم بان بعضهم خطاء بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا فدافع احد الامرين كدافع الاخر
ويدل على ما ذكرناه ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام وقد استفتاه عمر في امراة وجه اليها فالقت
في بطنها وقد افتاه كافة من حضره من الصحابة بان لا شيء عليه فانه مؤدب فقال عليه السلام ان كان

هداجهد رايهم فقد اخطئوا وان كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا تصريح بالتخطية والخبر الذي رويناه
متقدما عنه عليه السلام تشهد بذلك وهو قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه
وروي عن ابن عباس انه قال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج ما جعل الا نصفين وثلثا وروي
عنه انه قال من شاء باهلته ان الجد اب وقد رويت المباهلة ايضا عن ابن مسعود ايضا في قصة اخرى وروي
عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت وهذا ايضا صريح بالتخطية وتخويف
بالله تعم في المقام على المذاهب والخبر الذي روينا ايضا عن عمر انه قال اجراكم على الجد اجراكم على النار
واضح في هذا الباب وروي عن عايشة انها بعثت الى زيد بن ارقم وقد اشترى عبدا باعه باقل مما
باعه به قبل ان يقبض الثمن انك ان لم تتب فقد بطل جهادك مع النبي صلى الله عليه واله وقيل
لابن المسيب ان شريحا اقضى في مكاتب عليه دين ان الدين والكتابة بالحصص فقال اخطا شريح وفي هذا
من الاخبار ما لا يحصى كثرة فيما اوردناه كفاية لما اردناه فاما ما لا يزالون يستكرهونه ويتعسفونه
من تاويل هذه الاخبار التي ذكرناها مثل قولهم في قصة المجهضة بولدها ان الخطاء والغش انما اراد به
ترك ما هو الاولى في النصح والمذهب وان ابن عباس دعا الى المباهلة لانه خطى في اجتهاده فدعا من
خطاه في ذلك لان نفس المذهب الى المباهلة وان ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد والتجوز وان ذلك
تخويف لمن اقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ وفي حديث احبط الجهاد ان ذلك مشروط بان يكون ذاكرا
للخبر المقتضي بخلافه فقوله الى غير ذلك مما تاولوا به الاخبار الواردة في هذا المعنى فكله عدول عن ظواهر
الاخبار وحملها على ما لا يحتمل وذلك انما يسوغ ان ساغ متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض
في مذاهبهم من وجه لا يحتمل فاما ولا شي يذكر في ذلك الا وهو محتمل للتصويب وغيره على ما ذكرناه
وسنذكره فلا وجه للالتفات الى تاويلاتهم البعيدة فان قالوا نحن وان صوبنا المجتهدين فليس
يمتنع من ان يكون في جملة المسائل ما الحق فيه في واحد ولا يسوغ في مثله الاجتهاد فاكثر ما يقتضيه
الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه المسائل بعينها وهذا لا يدل على ان سائر
المسائل كذلك قلنا لا فرق بين هذه المسائل التي روينا فيها الاخبار وبين غيرها وليس لها صفة تباين
بها ما عداها من مسائل الاجتهاد الا ترون انه لا نص في شي منها يعطي العذر كما ان ذلك ليس في غيرها
من مسائل الاجتهاد واذا لم يتميز من غيرها بصفة لم يسغ ما ادعيتموه واشتراك الكل في جواز الاجتهاد فيه

او المنع

او المنع منه واستدلوا ايضا بان قالوا ليس يخلو اقوالهم في هذه التي اضافوها الى رايهم وامثالها من ان يكونوا
ذهبوا اليها من طرق الادلة الموجبة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس ولو كان الاول لوجب ان يكون
الحق في واحد من الاقوال دون جميعها ولوجب ان يكون ما عدا المذهب الواحد الذي هو الحق منها باطلا
خطا ولو كان كذلك لوجب ان يقطعوا ولاية قايله ويتبرأوا منه ويلعنوه ولا يعظموه الا ترى انهم في
امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة ورجعوا عن التعظيم والولاية لما لم يكن من باب الاجتهاديات فلو كان
الكل واحد الفعلوا في جميعه فعلا واحدا ولو كان الامر ايضا على خلاف قولنا لم يحسن ان يولي بعضهم
بعضا مع علمه بخلافه عليه في كثير من الاحكام كما ولى ابو بكر زيدا وهو يخالفه في الجد ولولا اعتقاد
المولى ان المولى محق وان الذي يذهب اليه وان خالف المذهبه صواب لم يجز ذلك وجاز ايضا ان يسوغ
الفتيان ويحيل عليه بها وقد كانوا يفعلون ذلك وكذلك كان يجب ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام
التي تخالفه لما تمكن من ذلك وان ينقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال ثم رجع الى مخالفه في اخرى
لان كثيرا منهم قد قضى بقضايا مختلفة ولم ينقض على نفسه ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب
لم يسغ ذلك وايضا فقد اختلفوا فيما لو كان خطاء لكان كبيرا نحو اختلافهم في الدماء والفروج والاموال
فقضى بعضهم باراقة الدم واباحة المال والفرج فلو كان فيهم من اخطا لم يجز ان يكون خطاه الا
كبيرا ويكون سبيله سبيل من ابتدا اراقة دم محرم بغير حق او اخذ مالا عظيما بغير حق واعطاه
من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد كل ذلك دليل على
على انهم قالوا اجتهادا وان الجماعة مصيبة وهذه الطريقة هي عمدتهم في ان كل مجتهد مصيب في
احكام الشريعة قيل لهم ما تنكرون ان يكون الخطاء الواقع ينقسم الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح
واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب شيا من ذلك وان يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطاء لا يقتضي
اشتراكهما فيما يستحق عليهما ويعامل به فاعلهما الا ترى ان الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح والخطا
ولا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما والزنا والكفر مشتركان في القبح والمعصية ولا
يجب تساويهما في ساير الاحكام واذا كان جاز اشتراك الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحق
عليهما لم يمتنع ان يكون الحق في احد ما قاله القوم وما عداه خطاء ولا يجب مساواة ذلك الخطاء لما
يوجب من الخطاء والبراءة واللعن وحمل السلاح والحرب ثم يقال لهم اليس الصحابة قد اختلف قبل

قبل العقد لابي بكر حتى قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاذا العتر فوا به ولا منه قبل لهم اوليس الذين
دعوا الى ذلك مخطئين بمخالفتهم الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله الائمة عليهم
السلام قريش فلا بد من الاقرار بخطائهم فيقال لهم افيقولون انهم كانوا فساقا ضلالا يستحقون
اللعن والبراءة والحرب فان قالوا نعم لزمهم تفسيق الانصار ولعنهم والبراءة منهم وهذا قبيح
مما يعيبونه على من يرمونه بالرفض فان قالوا انهم لم يصبه ولعل ذلك بل راجعوا الحق فلم يستحقوا
تفسيقا ولا براءة قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما قضيتم به يجب ان يكونوا
في تلك الحال فساقا يستحقون البراءة واللعن والعدول عن الولاية والتعظيم وهذا مما لم يقل احد
فيهم على ان فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر واقام على امره فيجب ان يحكموا فيه بكل ما ذكرناه فان قالوا
ان الانصار لم تفسق بما دعت اليه وان كان الحق في خلاف قولها ولا استحقت اللعن والبراءة قيل لهم
فما تنكرون ان يكون الحق في واحد مما قاله الصحابة من المسائل التي ذكرتموها دون ما عداه وان
وان يكون من خالفه لا يستحق شيئا مما ذكرتم ويسئلون ايضا على هذا الوجه في جميع ما اختلف
فيه الصحابة مما الحق فيه في واحد كاختلافهم وما نعي الزكوة هل يستحقون القتال وغير ذلك من
المسائل ويقال لهم اذا كان من فارق الحق في مثل هذه المسائل من الصحابة قد اخطاء ان يكون
في تلك الحال فاسقا منقطع الولاية ملعونا مستحقا للمحاربة ويسئلون ايضا عن قضية عمر في
الحامل المعترفة بالزنا حتى قال له امير المؤمنين عليه السلام ان كان ذلك عليها سبيل فلا سبيل لك
على ما في بطنها فيقال لهم اتقولون ان قضاه بذلك حق فان قالوا نعم غلطوا وفارقوا ما عليه الامة
لان الكل يقولون لا يجوز رجمها وهي حامل وفي رجوع عمر الى قول امير المؤمنين عليه السلام وقوله
لولا علي لهلك عمر دلالة على تنبيه الخطاء في قضيته فيقال لهم افتقولون اذا كان قد اخطاء انه مستحق
اللعن والبراءة والتفسيق فلا بد لهم من ان يقولوا ذلك ويجعلوا الخطاء الواقع منه مما لا يقتضي تفسيقا
ولا براءة فيقال لهم في المجتهدين مثله فان قالوا ان الخطاء الذي لم يقم الدلالة على انه فسق يجوز ان
يكون فسقا وان يكون صاحبه مستحقا لقطع الولاية واللعن والبراءة افتقولون في الصحابة مثل
ذلك قلنا هكذا يجب ان قالوه وانما منعنا من ايجابكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم باخلافهم
في مسائل الاجتهاد واعلمناكم ان ذلك لا يجب في كل خطاء ومعصية وليس هذا مما يوحش فان

تجويز

تجويز كون خطائهم في حوادث الشرع كبيرا من حيث لا يعلم كتجويز كل واحد عليهم ان يكون بكبيرة
يجب لها قطع الولاية ويستحق بها البراءة واللعن غير ان تجويز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يجب الاقدام
على قطع ولايتهم واسقاط تعظيمهم كما ان تجويز الكباير عليهم لا يوجب ذلك وانما يوجبه تيقن وقوع
الكباير وفيمن يوافقنا في كون الحق في هذه المسائل في واحد من يقول انه امن من كون خطائهم في حوادث
الشرع كبيرا من حيث الاجماع والاول امر على النظر على ان مذهبنا فيمن جمع بين الايمان والمعصية معروف
وعندنا ان معاصي المؤمنين من اهل الصلوة لا تسقط ولايته وتعظيمه والمعاصي عندنا وان كان جميعا
كبيرا فانها تسمى صغاير بالاضافة فليس يجوز ان تلعن فاعلها ونحاربه او نحده او نستعمل معه
الاحكام التي تستعمل مع العصاة الا بتوفيق على ذلك وانما نستعمل هذه الاحكام مع بعض العصاة اهل
الصلوة بالتوقيف وما لم يرد فيه سمع من معاصيهم لا يقدم على المساواة بينه وبين غيره فيما
ذكرناه بل نقتصر على الذم المشروط المشروط ايضا ببقاء استحقاق العقاب لانا نجوز من اسقاط الله نعم
لعقابهم تفضلا ما يمنع من استحقاقهم الذم كما منع من استحقاق العقاب في القول فيما ذكره واضح وما
الزمونا باطل على كل مذهب فاما تعلقهم بولاية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذهب وان ذلك يدل على التصويب
فليس على ما ظنوا وذلك انه لم يزل احد منهم والى الا شريحا ولا زيدا ولا غيرهما الا على ان يحكم بكتاب الله و
سنة نبيه صلى الله عليه وآله وما اجمع عليه المسلمون ولا يتجاوز الحق في الحوادث ولا يتعداه واذا
قلده بهذا الشرط على هذه الجملة لم يمكن ان يقال انه سوغ له الحكم بخلاف مذهبه لانهم لا يتمكنون من ان
يقولوا انه مضى على شيء مما يخالفه فيه واباحه الحكم فيه بخلاف رايه وجملة ما نقوله انه ليس لاحد ان يقلد
حاكما على ان الحكم بمذهب كذا ويقضي براي فلان بل يقلده على ان يحكم بالكتاب والسنة والاجماع ولم يول
القوم احدا الا على هذا فاما تعلقهم بتسويغ الفتيا واحالة بعضهم على بعض بها فغير صحيح وذلك انهم
يدعون في تسويغ الفتيا ما لا يعلمونه وكيف يسوغون الفتيا بمعنى التصويب لها ونحن نعلم ان بعضهم
قد رد على بعض وخطاه وخوفه بالله ونقم من المقام على امره وهذا غاية النكير وان ارادوا انهم سوغوها
من حيث لم ينقضوها ويبطلوا الاحكام المخالفة لهم فذلك ليس بتسويغ وسنتكلم عليه وما نعرف ايضا
احدا منهم في الفتيا الى من يخالفه فيه ولا يقدرون على ان يعينوا واحدا فعل ذلك وانما كانوا يحيلون
بالفتيا في الجملة على اهل العلم والقائلين بالحق والتفصيل غير معلوم من الجملة فاما الزامهم لنا ان ينقض
بعضهم على بعض حكمه والواحد على نفسه فيما حكم به ورجع عنه فغير واجب لان اقرار الحكم وورود العبادة

بالامساك عن نقضه لا يوجب كونه صوابا الا ترى انا قد نقر اهل الذمة على مبايعتهم الفاسدة ومناكحهم
الباطلة اذا ادوا الجزية ونقتصر في انكاره على اظهار الخلاف مع انا لا نرى شيئا من ذلك صوابا فليس
مجرى العبادة باقرار حكم من الاحكام مع النهي عنه مما يفسد ويستحيل وسبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة
به فكما يجوز ورودها لهذا الحكم ابتداء جاز ورودها باقراره بعد وقوعه وان كان خطا على انه قد
ورد ان شريحا قضى في ابني عم احدهما اخ لام بمذهب ابن مسعود فنقض امير المؤمنين عليه السلام
حكمه وقال في اي كتاب وجدت ذلك او في اي سنة وهذا يبطل دعوى من ادعى ان احدا منهم لم ينقض
حكم من خالفه على العموم والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه الذي ذكرناه فاما
تعلقهم بان الخطا في الدماء والفروج والاموال لا يكون الا كبيرا فواضح البطلان لانا نقول لهم لم زعمتم
ان الحكم باراقة الدماء واباحة الفرج والمال لا يكون الا كبيرا ولم اذا كان كبيرا في بعض المواضع ومن بعض
الفاعلين وجب ان يكون كذلك في كل حال ومعنى كل فاعل او لا ترون انه قد يشترك فاعلان في اراقة
دم غير مستحق ويكون فعل احدهما كفرا والاخر غير كفر واذا جاز ذلك لم يمتنع ان يشترك فاعلان ايضا
في اراقة دم ويكون من احدهما فسقا وكبيرا ولا يكون من الاخر كذلك ليسئلون عما اختلف فيه الصحابة
وكان الحق فيه في احد الاقوال كاختلافهم في مانعي الزكوة وهل يستحقون القتال واختلافهم في الامامة
يوم السقيفة ويقال لهم يجب ان يكون خطاهم كبيرا لانهم مخالفون للنصوص وما الحق فيه في واحد
ويجب ان يكونوا بمنزلة من ابتدا خلاف النصوص في غير ذلك فكل شي تعتذرون به ويفصلون
قوبلوا بمثله على انهم يقولون ان قتلا وقع من موسى عليه السلام صغيرة ولا يلزمهم ان يكون
كل قتل صغيرة ولا اذا حكموا بكبيرة القتل منا ان يحكموا بكبيرة من موسى عليه السلام فكيف يسوغ مع
ذلك ان يلزموا مخالفهم في نفي القياس ما اعتمدوه ويتعلقوا ايضا بما روي من ان النبي صلى الله عليه
واله لما انفذ معاذا الى اليمن قال له بماذا تقضي قال بكتاب الله فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد في سنة رسول الله قال اجتهد رايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي
وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله وبما قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك وهو انه
قال له اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتها فاذا لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رايك وبما روي عن
عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال له قس الامور برايك والكلام على ما ذكروه
من وجوه اولها ان هذه اخبار احاد لا تقبل في مثل هذه المسئلة التي طريق اثباتها العلم المقطوع على

صحته على ان الاصول لو ثبتت باخبار الاحاد لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ لان رواته مجهولون وقيل
رواه جماعة من اصحاب معاذ ولم يذكروا على ان روايته قد وردت مختلفة فجاء في بعضها انه لما
اجتهد رايي قال له عليه السلام لا اكتب الي اكتب اليك وهذا يوجب ان يكون الامر فيما لا يجده في الكتاب والسنة
موقوفا على ما يكتب اليه لا على اجتهاده فان قالوا الدليل على صحة روايته تلقي الامة له عصرا بعد عصر
بالقبول ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد فيه من نص لان اصل القياس في
الشرع لا يستدرك قياسا ولا نص يستند بظاهره على ذلك الا خبر معاذ او ما جرى مجراه اقوى منه فيجب من
ذلك صحة الخبر قلنا اما تلقي الامة له بالقبول فغير معلوم وقد بينا ان قبول الامة لامثال هذه الاخبار
كقبولهم لخبر مس الذكر وما جرى مجراه مما لا يقطع به ولا يعلم صحته فاما ادعاؤه ثبوت عملهم بالقياس
وانه يجب ان يكون لهذا الخبر لانه لا نص غيره فبناء على ما لم يثبت وقد بينا بطلان ما ظنوه دليلا على
اجماعهم على ذلك ولو سلم لهم على ما فيه لجاز ان يكون اجمعوا البعض في الكتاب او الخبر اخر على انهم
قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على ما اذا صح لم يحتج الى الخبر ولم يكن دليلا على المسئلة لانا اذا علمنا اجماعهم
على القياس والاجتهاد فاي فقر بنا الى تامل خبر معاذ وكيف يستدل به على ما قد علمناه بغيره فان قالوا
نعلم باجماعهم صحة الخبر ويصير الخبر دليلا كما ان اجماعهم دليل ويكون المستدل مخيرا في الاستدلال
بايهما شاء قلنا لسنا نعلم باجماعهم صحة الخبر الا بعد ان نعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد وعلمنا
بذلك يخرج الخبر من ان يكون دلالة وانما كان يمكن ما ذكروه لو جاز ان نعلم اجماعهم على صحة الخبر من
غير ان نعلم اجماعهم على القول بالقياس وذلك لا يصح على انا اذا تجاوزنا ذلك ولم نعرض للكلام
في اصل الخبر ووروده لم يكن فيه دلالة لانه قال اجتهد رايي ولم يقل فيما ذا ولا ينكر ان
يكون معناه اي اجتهد رايي حتى اجد حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة اذا كان
في احكام الله فيهما ما لا يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد في ظواهر النصوص فادعاؤهم
ان الحاق الفرع بالاصل في الحكم لعلة يستخرجها القياس هو الاجتهاد زيادة في الخبر بلا دليل
عليه ولا سبيل الى تصحيحه فان قالوا ما يوجد في دليل النص من كتاب او سنة فهو موجود
فيهما وقوله فان لم يجد يجب ان يحمل على عمومه وعلى انه لم يجد على كل حال واذا حمل على
ذلك فليس وراءه الا الرجوع الى القياس الذي نقوله قلنا اليس يجب حمل الكلام على عمومه

عند اكثر اصحابنا فعلى هذا المذهب سقط هذا الكلام على انهم لا يقولون ببطلان القياس والاجتهاد
عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة وتمايلان عليه فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم
وهذا يقتضي انهم قائلون في النفي ايضا بالخصوص فكيف عابوه علينا وبعد فان جاز اثبات القياس
بمثل خبر معاذ فان من نفاه يروي ما هو اقوى منه واوضح لفظا نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه
والسلام من قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام والروايات في هذا كثيرة ومن تتبعها وجدها فاما خبر ابن
مسعود الذي ذكروه فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه فاما كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري
وقوله اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك فاضعف في باب الرواية من خبر معاذ وابعد من
ان يتعلق به في مثل هذا الباب على انه اذا سلم لم يكن فيه دلالة وذلك ان القياس الذي دعاه اليه هو
الحاق الشيء بشبهه ولهذا قال اعرف الاشباه والنظائر والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشيء على
نظيره انما هي المشاركة في امر مخصوص به تعلق الحكم ومن عرف ذلك وحصله وجب عليه الجمع به بين
الاصل والفرع وهذا المقدار لا ينازعون فيه ولاكن لا سبيل الا معرفته ولو امكن فيه ما يدعونه من الظن
لم يكن في الخبر ايضا دلالة لهم لانه ليس فيه الامر بقياس الفرع على الاصل اذا شاركه في معنى يغلب على
الظن انه علة الحكم وللمخالف ان يقول ان الارز ليس يشابه البر ولا النبيذ التمري يشابه الخمر لا انهما
يشتبه يوجب التساوي في الحكم والخبر انما تناول المساواة بين المشتبهين ولا اشتباه هاهنا فان قالوا
هاهنا اشتباه مظنون قلنا ليس في الخبر اعمل بما تظنه مشتبها بل قال اعرف الاشباه والنظائر وذلك
يقتضي حصول العلم بالاشباه على ان الامر الذي يقع به التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر فان جاز
لهم ان يدعوا انه نحو المشابهة في المعاني التي يدعيها القايسون كالكيل في البر والشدة في الخمر جاز لخصومهم
ان يدعوا ان المراد المشابهة في الحاق الاسم واشتمال اللفظ فيكون ذلك دعاء منهم منه الى القول بحمل اللفظ
على كل ما تحته من المسميات لتساويهما في تناول اللفظ فكانه قال اذا قال والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وعلم ان كل سارق يقع عليه هذا الاسم وشارك سائر السراق في تناول اللفظ وجب التسوية
بين الجميع في الحكم الا ان يقوم دلالة واستدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت في انه لا بد في الفروع الشرعية من
حكم ولا نص ولا دليل على حكمها فيجب ان يكون متعبدين فيها بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من

وجه

وجه اخر فقالوا قد ثبت من الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من
حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دليل له و
ليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد لان التعبد والقول بما اتفق يمنع منه العقل وهذا الاستدلال يخالف
الطريقة الاولى لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم
في طلب الاحكام من جهة الشرع وفي الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس يقال لهم
في الحوادث حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم ولم نكلف معرفته او لا حكم فيها جملة فكل ذلك جائز
لا مانع منه واما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني فمبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دلالة على
احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع
ما اختلف فيه الصحابة من الصحابة له وجوه في النصوص وان لا نقف على وجهه بعينه يمكن ان يكون
له وجه وان القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغني عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون
جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها الاحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها وانه لا بد فيها من
حكم شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف
ذلك الحجة فمن اين لهم ان جميع ما يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه
الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي نبيت بها الصحابة لها مخرج
في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهذا الا تمن وتحكم على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي
انه رجع الى حكم العقل وهو مسروق لانه جعل مسئلة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد مما يعلم
بالعقل اباحته واستدل الشافعي وجماعة معه على ذلك بالقبلة قالوا لما وجب طلبها بما يمكن الطلب
به عند عدم العين فكذلك يجب طلب العلم في الفرع عند عدم النص بما يمكن طلبه به يقال لهم ان ما ذكرتموه
انه انما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات فاما ان يعتمد في اثبات العبادة به في الشرع
فلا لعلما في الحال الان معتمد ذلك لا بد له من ان يقيس ساير حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها
على القبلة وذلك منه قياس والكلام انما هو في اثبات القياس وهل وردت به العبادة ام لا
فكيف تستسلف صحته ولمن ينفي القياس ان يقول ان الذي يجب ان اثبت الحكم في القبلة والاجتهاد
لو ورود النص واقف عند ذلك ولا اتجاوزه وهذا بمنزلة ان ترد العبادة بايجاب صلوة فيقيس قايس

عليها وجوب اخرى فكما انه ممنوع من ذلك الا ان يتعبد بالقياس فكذلك من قاس على القتل غير ممنوع
من قياسه ولما اثبت ورود العبادة بالقياس على ان الحكم عند الغيبة ثابت بالنص في الجملة لان
المكلف قد الزم ان يصلي الى جهة ما اذا كان الحكم الشرعي ثابت في الجملة ولم يكتف المكلف في امكان
امكان الفعل في الجملة وجب ان يجتهد ليمكنه الفعل الواجب عليه في الجملة والاجتهاد منه ليس يتوصل
به الى اثبات الحكم الشرعي وانما يصل به الى تمييز الحكم المجمل الذي ورد النص به وتفصيل مفروض
وذلك ان يرد النص في الارز ان فيه ضربا من ضروب الربا فيكون هناك طريق الاجتهاد في اثباته فيتوصل
المكلف الى تمييز ذلك الربا وتفصيله لاجل النص المجمل وهذا مما لا يثبت لهم على انه يقال للمتعلق بهذه
الطريقة اليس انما اجتهدت عند الغيبة في القبلة لما بين بالنص حكما لا سبيل لك اليه الا بالاجتهاد
فاذا اعترف بذلك قيل له فثبت في الفرع انه لابد فيه من حكم لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد حتى يتساوى
الامران ولا سبيل لك الى ذلك وقد علمت ان في نفاة القياس من يقول ان حكم الفروع معلوم عقلا
ومنهم من يقول انه معلوم بالنصوص اما بظواهرها او ادلتها وبعد فليس مثبت القياس بان
يتعلق بالقبلة في اثبات الحكم للفروع قياسا على الاصل باولى من نافي القياس اذا تعلق بها في حمله
الفروع على الاصل في انه لا يثبت له حكم الا بالنص ومتى قيل له فاجمع بين الامرين امتنع لتنافيهما
ومتى قيل له الاثبات ارجح وادخل في الفائدة قال هذا انما يصح فيما قد ثبت وصح لا فيما الكلام واقع
فيه واستدلوا بما روي عنه عليه السلام من قوله للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه
قالت نعم قال فدين الله اولى واحق ان يقضى وبقوله لعمر حين ساله عن القبلة للصايم ارايت لو
تمضمضت بماء اكنت شاربه وقوله في حديث ابي هريرة حين ساله السائل عن رجل ولد له غلام
غلام اسود فقال له الك ابل قال نعم قال ما الوانها قال حمر قال فيها اورق قال نعم قال وانى ذلك
قال لعل عرقا نزعه وقال وهذا لعل عرقا نزعه وغير ذلك من الاحاديث لم نذكرها لضعفها وبيان
وههنا يقال لهم اول ما في هذه الاخبار انها اخبار احاد لا توجب علما وما هذا حكمه لا يثبت به اصل معلوم
وثبوت العبادة بالقياس اصل معلوم عندهم مقطوع على صحته فلا يجوز اثباته بما يوجب غلبة الظن
على ان تنبيهه عليه السلام على علة الحكم ليس باكثر من ان ينص صريحا عليها ولو نص على العلة لم يجب
القياس بهذا القدر دون ان يدل على العبادة به بغيره على انه عليه السلام بتنبيهه قد اغنى عن القياس

وكيف

وكيف يجعل ذلك دليلا على القياس ولانه ايضا مع التنبيه على العلة قد اثبت الحكم في الفرع و
الاصل معا وما هذا حاله لا تدخل القياس فيه على انه عليه السلام اخبر ان الحج يجري مجرى الدين
في وجوب القضا وكذلك ما نبه به في حال القبلة والمولود الاسود ولم ينبه على اي سبب جرى مجراه
وما العلة فيه وهل ظاهر نص اوجب ذلك او طريقة من القياس واذا كان الامر محتملا لم يجز القطع
على احد الوجهين بغير دليل على ان اسم الدين يقع على الحج كوقوعه على المال واذا كان كذلك
دخل في قوله تعالى من بعد وصية يوصون بها او دين وهذا القدر كاف من الكلام في هذه
وبطلان التعلق بها فان الاكثار في تاويلاتها لا فائدة فيه قد اثبت في هذه المسئلة اكثر الفاظ
المسئلة التي ذكرها سيدنا المرتضى رحمه الله في ابطال القياس لانها سديدة في هذا الباب واضفت
الى ذلك مواضع لم يذكرها وحذفت اشياء يستغنى عن ايرادها وفي القدر الذي اوردناه كفاية
وتنبيه على كل ما يتعلق به في هذا الباب الكلام في الاجتهاد اعلم ان كل امر لا يجوز تغيره عما هو
عليه من وجوب الى حظر او من حسن الى قبح فلا خلاف من اهل العلم المحصلين ان الاجتهاد
في ذلك لا يختلف وان الحق فيه في واحد وان من خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا وذلك نحو
العلم بان العالم قديم او محدث واذا كان محدثا هل له صانع ام لا والكلام في صفات الصانع وتوحيده
وعدله والكلام في النبوة والامامة وغير ذلك وكذلك الكلام في ان الظلم والعبث والكذب قبيح على
كل حال وان شكر المنعم ورد الوديعة والانصاف حسن على كل حال وما يجري مجرى ذلك وانما قالوا
ذلك لان هذه الاشيا مما لا يصح تغيرها في نفسها ولا خروجها عن صفتها التي هي عليها الا ان العالم اذا
ثبت انه محدث فاعتقاد من اعتقد انه قديم لا يكون الا جهلا والجهل لا يكون الا قبيحا وكذلك اذا ثبت
ان له صانعا واعتقاد من اعتقد انه ليس له صانع لا يكون الا جهلا وكذلك القول في صفاته وتوحيده
وعدله وكذلك اذا ثبت ان النبي عليه السلام صادق فاعتقاد من اعتقد كذبه لا يكون الا جهلا و
كذلك المسائل الباقية وحكي عن قوم شذاذ لا يعتد باقوالهم انهم قالوا كل مجتهد فيها مصيب وقولهم
باطل بما قلنا واما ما يصح تغيره في نفسه وخروجه من الحسن الى القبيح ومن الحظر الى الاباحة فلا
خلاف بين اهل العلم انه كان يجوز ان يختلف المصلحة في ذلك فما يكون حسنا من زيد يكون قبيحا
من عمرو وما يقبح من زيد في حال بعينها يحسن منه في حالة اخرى ويختلف ذلك بحسب اختلاف احوالهم

وبحسب اجتهادهم وانما قالوا ذلك لان هذه الاشياء تابعة للمصالح والالطاف وما هذا حكمه فلا يمتنع ان يتغير
الحال فيه ولهذه العلة جاز النسخ ونقل المكلفين عما كانوا عليه الى خلافه بحسب ما يقتضيه مصالحهم
الا انه مع تجويز ذلك في العقل هل ثبت ذلك بالشرع ام لا فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر المتكلمين
والفقهاء الى ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم وهو مذهب ابي علي وابي هاشم وابي الحسن واكثر
المتكلمين واليه ذهب ابو حنيفة واصحابه فيما حكاه ابو الحسن عنهم وقد حكى غيره من العلماء
عن ابي حنيفة خلافه وذهب الاصم وبشر المريسي الى ان الحق في واحد من ذلك وهو ما يقولون به وان
ما عداه خطاء حتى قال الاصم ان حكم الحاكم ينقض به ويقولون ان المخطي غير معذور في ذلك الا
ان يكون خطاؤه صغيرا وان سبيل ذلك سبيل الخطاء في اصول الديانات وذهب اهل الظاهر فيما
عدا القياس عن الاستدلال وغيره الى ان الحق من ذلك في واحد واما الشافعي فان كلامه يختلف في
كتبه فربما قال ان الحق في واحد وعليه دليل قايم وان ما عداه خطاء وربما مر في كلامه ان كل مجتهد
قد ادى ما كلف وربما يقول انه قد اخطا موضوعا عنه وقد اختلف اصحابه في حكاية مذهبه فمنهم
من يقول ان الحق في واحد من ذلك وان عليه دليلا وان لم يقطع على الاصول اليه وان ما عداه خطا
لكن الدليل على الصواب من القولين لما غمض ولم يظهر كان المخطي معذورا ومنهم من يحكي ان كل مجتهد
مصيب في اجتهاده وفي الحكم وان كان احدهما يقال فيه قد اخطاء الاشبه عند الله تعالى والذي
اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره
سيدنا المرتضى قدس الله روحه واليه كان مذهب شيخنا ابي عبد الله ان الحق في واحد وان عليه
دليلا من خالفه كان مخطيا فاسقا واعلم ان الاصول وهذه المسئلة القول بالقياس والعمل باخبار
الاحاد لان طريقه التواتر وظواهر القران فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق فيما هو معلوم من ذلك
وانما اختلف القايلون بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر
الواحد الذي يختص المخالف بروايته واذا ثبت ذلك دل على ان الحق في الجهة التي فيها الطايفة المحقة
واما على ما اخترته من القول في الاخبار المختلفة المروية من جهة الخاصة فلا ينقض ذلك لان غرضنا
في هذا المكان ان يبين ان الحق في جهة التي فيها الطايفة المحقة دون الجهة التي خالفها وان كان
الحكم ما يختص به الطايفة والاختلافات التي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه في باب الكلام في

الاخبار فلا تنافي بين القولين وهذه الجملة كافية في هذا الباب وانما لم نتتبع كلام المخالف وطرقهم التي يستدلون
بها على صحة ذلك لان فيما مضى من الكلام في ابطال القياس كلاما عليه واكثر شبههم داخل فيها فلا معنى
للاعادة في هذا الباب

في ذكر صفات المفتي والمستفتي وبيان احكامهما

لا يجوز لاحد ان يفتي
بشيء من الاحكام الا بعد ان يكون عالما به لان المفتي يخبر عن حاله ما يستفتي فيه فمتى لم يكن عالما به
فلا يامن ان يخبر بالشيء على غير ما هو به وذلك لا يجوز فاذا لا بد من ان يكون عالما ولا يكون عالما الا
بعد امور منها ان يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك الحادثة الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله تعالى
وصفاته وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانه متى لم يكن عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه
لا يامن ان يكون الذي ادعى النبوة كاذبا ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يامن
ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول فاذا لا بد من ان يكون عالما بجميع ذلك ولا بد
ان يكون عالما بالنبي الذي جاء بتلك الشريعة لانه متى لم يعرفه لم يصح ان يعرف ما جاء به من الشرع ولا
بد من ان يعرف ايضا صفات النبي وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يامن
ان يكون غير صادق فيما يؤديه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصح
له معرفته فاذا لا بد ان يعرف جميع ذلك واذا عرف جميع ذلك فلا بد ايضا ان يعرف الكتاب لانه يتضمن كثيرا
من الاحكام التي هي المطلوب به ولا بد من ان يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب الا به وذلك يوجب ان يعرف جملة
من الخطاب العربي وجملة من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف
ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه الكتاب ولا بد ان يعرف الناسخ والمنسوخ لانه متى عرف المنسوخ
ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف ما هو به من وجوب ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان
يعرف الناسخ وان لم يعرف المنسوخ لان المنسوخ لا يتعلق به فرضه وان كان له فيه تلاوة ومصلحة
الا ان ذلك على الكفاية يتغير انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرفه ناسخا الا بعد ان يعرف المنسوخ اما
على الجملة او على التفصيل ولا بد ان يعرف العموم والخصوص والمطلق والمقيد لانه متى لم يعلم ذلك
لم يامن ان المراد بالعموم الخصوص وبالمطلق المقيد ولا بد ان يكون عالما بانه ليس هناك دليل يصرفه
عن الحقيقة الى المجاز لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما به ولا بد ايضا ان يكون عالما بالسنة وناسخها
ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وحقيقتها ومجازها وانه ليس هناك ما يمنع

من الاستدلال بشيء من ظواهرها كما قلناه في الكتاب لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما بها ولا بد من ان يكون
عارفا بالاجماع واحكامه وما يصح الاحتجاج به وما لا يصح ولا بد ان يكون عارفا بافعال النبي عليه السلام
ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة حتى يصح ان يكون عالما بما يفتي به فان اخل بذلك او بشيء منه
لم يامن ان يكون ما افتى به بخلاف ما افتى به وذلك قبيح وقد عده من خالفنا في هذه الاقسام انه لا بد
ان يكون عالما بالقياس والاجتهاد واخبار الاحاد ووجوه العلل والمقاييس واثبات الامارات المقتضية
لغلبة الظن واثبات الاحكام وقد بينا نحن فساد ذلك وانها ليست من ادلة الشرع واما المستفتي فعلى
ضربين احدهما ان يكون متمكنا من الاستدلال والوصول الى العلم بالحادثة مثل المفتي فمن هذه صورته
لا يجوز له ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه وانما قلنا ذلك لان قول المفتي غايته ما يوجبه غلبة الظن واذا كان
لطريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعول على غلبة الظن على حال واما اذا لم يمكنه الاستدلال ويعجز
عن البحث عن ذلك فقد اختلف قول العلماء في ذلك فحكي عن قوم من البغداديين انهم قالوا لا يجوز له
ان يقلد المفتي وانما ينبغي ان يرجع اليه لينبهه على طريقة العلم بالحادثة وان تقليده محرم على كل حال
وسووا في ذلك بين الفروع والاصول وذهب البصريون والفقهاء باثرهم الى العامي لا يجب عليه الاستدلال
والاجتهاد وانه يجوز له ان يقبل قول المفتي فاما في اصوله وفي العقليات فحكمه حكم العالم في وجوب
معرفة ذلك عليه ولا خلاف بين الناس انه يلزم العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا صح ذلك وكان
علمه بذلك لا يتم الا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب الا يصح له ان يقلد في ذلك
ويجب ان يحكم ببطلان قول من قال يجوز تقليده في التوحيد مع ايجابه عليه العلم بالصلوات والذي
نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت
عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين عليه السلام والى زماننا هذا يرجعون الى علمائها ويستفتونهم
في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا
احدا منهم قال لمستفتي لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت وتعلم كما
علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم به وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة عليهم السلام ولم
يحك عن واحد من الائمة عليهم السلام النكير على واحد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا
يصوبونهم في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه فان قيل كما وجدناهم يرجعون الى

العلماء

العلماء فيما طريقه الاحكام الشرعية وجدناهم ايضا كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات ولا نعرف
احدا من الائمة ولا من العلماء انكر عليهم ولا يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم في الاصول قيل لو
سلمنا انه لم ينكر احد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على بطلان التقليد في الاصول
ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وذلك كاف في النكير وايضا فان المقلد في الاصول
تقدم على ما لا يامن ان يكون جهلا لان طريق ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه عن صيغة
الى غيرها وكذلك الشرعيات لانها تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العالم في جميع
تلك الاحكام وذلك لا يتاتى في اصول الديانات على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول
الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة
التي قدمناها لانا لم نجد احدا من الطايفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع من موالاة من سمع قولهم
واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك
لا يجوز لانه لا يؤدي الى الاغراء بما لا يامن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد
لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سايغ له فهو خايف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط
العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه
مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرا باعتقاد ما لا يامن كونه جهلا او باستدامته
وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم
يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك
يخرجه عن باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله   في النبي عليه السلام هل
كان مجتهدا في شيء من الاحكام وهل كان يسوغ ذلك له عقلا ام لا وان من غاب عن الرسول في حال
حياته هل كان يسوغ له الاجتهاد ام لا وكيف حال من بحضرته في جواز ذلك اعلم ان هذه المسئلة تسقط
على اصولنا لانا قد بينا ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالها في الشرع واذا ثبت ذلك فلا يجوز
للنبي عليه السلام ذلك ولا لاحد من رعيته حاضرا كان او غايبا لا في حال حياته ولا بعد وفاته استعمال
ذلك على حال واما على مذهب المخالفين لنا في ذلك فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى انه لم يتعبد
بذلك في الشرعيات ولا وقع منه الاجتهاد فيها واوجبا كونه متعبدا بالاجتهاد في الحروب وحكي عن ابي

يوسف القول بان النبي عليه السلام قد اجتهد في الاحكام وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل على انه يجوز ان
يكون في احكامه ما قاله من جهة الاجتهاد وادعى ابو علي الاجماع على انه لم يجتهد النبي في شيء من الاحكام
واستدل ايضا على ذلك بان قال لو اجتهد في بعض الاحكام لم يجب ان يجعل اصلا ولا كفر من رده بل
كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في اقوال المجتهدين فلما ثبت كفر من رد بعض احكامه وخالفه وساغ
جعل جميعا اصولا دل على انه حكم به من جهة الوحي وهذا الدليل ليس بصحيح لانه لا يمتنع ان يقال ان
في احكام ما حكم به من جهة الاجتهاد ومع ذلك لا يسوغ مخالفته من حيث اوجب الله تعالى اتباعه وسوى في
ذلك اتباعه بين ما قاله بوحي وبين ما قاله من جهة الاجتهاد كما يقول من قال ان الامة يجوز ان تجمع
على حكم من طريق الاجتهاد وان كان لا يجوز خلافه واذا ثبت ذلك لم يمكن التعلق بما حكيناه ويمكن ان
يستدل على ذلك بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فحكم بان جميع ما يقوله وحي يوحى
فينبغي ان لا يثبت بعض ذلك من جهة الاجتهاد والمعتمد ما قلناه اولا من عدم الدليل على ورود العبادة
بالقياس والاجتهاد في جميع المكلفين وعلى جميع الاحوال واما حضر النبي عليه السلام فذهب ابو علي الى انه
لا يجوز له ان يجتهد ويجوز ذلك لمن غاب ومن الناس من يقول ان لمن حضر النبي عليه السلام ايضا ان
يجتهد ويستدل على ذلك بخبر يروى ان النبي امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر ان يقضيا بحضرته بين
خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة وهذا خبر ضعيف من اخبار
الاحاد التي نعتمد في هذه المسئلة لان طريقها العلم والمعتمد في هذه المسئلة ايضا ما قدمناه من عدم
الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد وذلك عام في جميع الاحوال الكلام في الحظر والاباحة

في ذكر حقيقة الحظر والاباحة والمراد بذلك اعلم ان معنى قولنا في الشيء انه محظور انه قبيح
لا يجوز له فعله الا انه لا يسمى بذلك الا بعد ان يكون فاعله اعلم حظره او دل عليه ولاجل هذا لا يقال في
افعال الله تعالى انها محظوره لما لم يكن اعلم قبحها ولا دل عليه وان كان في افعاله ما لو فعله لكان قبيحا وكذلك
لا يقال في افعال البهايم والمجانين انها محظورة لما لم يكن هذه الاشياء اعلم قبحها ولا دل عليه ومعنى
قولنا انه مباح انه حسن وليس له صفة زائدة على حسنه ولا يوصف بذلك الا بالشرطين الذين ذكرناهما
من اعلام فاعله ذلك او دلالته عليه ولذلك لا يقال ان فعل الله تعالى العقاب باهل النار مباح لما لم يكن
اعلمه ولا دل عليه وان لم يكن لفعله العقاب صفة زائدة على حسنه وهي كونه مستحقا وكذلك

لايقال

لا يقال افعال البهايم انها مباحة لعدم هذين الشرطين ولاجل ذلك نقول ان المباح يقتضي قبحا والمحظور يقتضي
حاظرا وقد قيل في حد المباح هو ان لفاعله ان ينتفع به ولا يخاف ضررا عليه في ذلك لا عاجلا ولا اجلا وفي
حد الحظر انه ليس له الانتفاع به وان عليه في ذلك ضررا اما عاجلا او اجلا وهذا يرجع الى المعنى الذي
قلناه

في ذكر بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر والاباحة والفصل بينها وبين غيرها والدليل
على الصحيح من ذلك افعال المكلف لا تخلو من ان يكون حسنة او قبيحة والحسنة لا تخلو من ان يكون واجبة
او ندبا او مباحا فكل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين في انها
على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل ذلك وما يعلم جهة وجوبه على التفصيل
فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وما شاكل ذلك
وما يعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان والتفضيل وانما كان الامر في هذه
الاشياء على ما ذكرناه لانها لا يصح ان يتغير من حسن الى قبح ومن قبح الى حسن واختلفوا في الاشياء التي يصح
الانتفاع بها هل هي على الحظر والاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداديين وطايفة من اصحابنا
الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جملة من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين من البصريين وهو
المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير
من الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما وهذا
المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك انه قد ثبت في العقول
ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار
بما لا يعلم صحة مخبره جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به على حد واحد
اذا ثبت ذلك وفقدنا الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغي ان يجوز كونها قبيحة واذا جوزنا ذلك
فيها قبح الاقدام عليها فان قيل نحن نامن قبحها لانها لو كانت قبيحة لم يكن الا لكونها مفسدة لانه ليس لها
جهة قبح يلزمها مثل الجهل والظلم والكذب والعبث وغير ذلك ولو كانت قبيحة للمفسدة على القديم
ان يعلمنا ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا ذلك علمنا حسنها عند ذلك وذلك يفيدنا الاباحة قيل
لا يمتنع ان يتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على التفصيل فيقبح الاعلام ويكون المصلحة لنا في التوقف
في ذلك والشك وتجويز كل واحد من الامرين واذا لم يمتنع ان يتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا

جهة الفعل لم يلزم اعلامنا على الحال وصار ذلك موقوفا على تعلق المصلحة بالاعلام والمفسدة بالشك
فحينئذ يجب الاعلام وذلك موقوف على السمع وليس لاحد ان يقول ان هذا الذى فرضتموه يكاد يعلم
ضرورة تعذره لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون كذلك
الا للمفسدة وان لم يكن قبيحا فذلك الحسن وهذه قسمة مترددة بين النفى والاثبات فكيف اخترتم
انتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل وذلك ان الفعل كما قالوا لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك ولكن
لا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى يتعلق بها المصلحة والمفسدة وهى الحالة ما لا يقطع فيها على جهة
الفعل على التفصيل واذا كان ذلك جايزا لم ينفعنا تردد الفعل فى نفسه بين القبح والحسن واحتجنا
ان نراعى حال المكلف فمتى وجدنا المصلحة تعلقت علامة جهة الفعل وجب ذلك فيه ومتى تعلقت
المفسدة بذلك وجب الا يعلم ذلك وكان فرضه الوقف والشك وهو الذى لخصناه ينبغى ان يتامل
جيدا فانه يسقط معتمد القول فى ادلتهم فربما لم يتصور كثير من الذين يتكلمون فى هذا الباب ما
بيناه ومتى تامله من يضبط الاصول وقف على وجه الصواب فى ذلك فان قيل كيف يمكنكم ان تدفعوا
حسن هذه الاشياء ونحن نعلم ضرورة حسن التنفس فى الهواء وتناول ما تقوم به الحيوة طول مدة
النظر فى حدث العالم واثبات الصانع وبيان صفاته وعلى ما قلتموه ينبغى ان يمتنع فى هذه الاوقات
من الغذاء وغير ذلك وذلك يودى الى تلفه وعطبه ومن ادركه ذلك علم بطلان قوله ضرورة
قيل له اما التنفس فى الهواء فالانسان ملجا اليه مضطر وما يكون ذلك حكمه فهو خارج عن حد التكليف
فان فرضوا فيما زاد على قدر الحاجة فلا نسلم ذلك بل ربما كان قبيحا على جهة القطع لانه عبث لا فائدة فيه
ولا نفع فى ذلك يعقل واما احوال النظر فنستثنيه ايضا لانه فى تلك الاحوال ليس يمكن ان يعلم حسن
هذه الاشياء ولا قبحها لانه لا طريق له الى ذلك وانما يمكنه ذلك اذا عرف الله تعالى بجميع صفاته وانه ينبغى
ان يعلمنا مصالحنا ومفاسدنا فاذا علم جميع ذلك حينئذ تعلق فرضه بان يعلم هذه الاشيا هل هى
على الحظر او على الاباحة وفى هذه الاحوال لا يجوز له ان يقدم الا على قدر ما يمسك رمقه ويقوم به
حيوته ومن اصحابنا من قال ان فى هذه الاحوال لا بد من ان يعلمه الله تعالى ذلك بسمع يستند اليه فيعلم
ان ذلك مفسدة يتجنبه او مصلحة يجب عليه فعله او مباح يجوز له تناوله وعلى ما قررته من الدليل
لا يجب ذلك لانه اذا فرضنا تعلق المصلحة والمفسدة بحال المكلف لم يمتنع ان يدوم ذلك زمانا كثيرا ويكون

فرضه

١٣٦

فرضه فيه كله الوقف والشك والاقتصار على قدر ما يمسك رمقه وحيوته وهذا الدليل الذى ذكرناه
وهو المعتمد فى هذا الباب والذى يلخص ذلك فى الفقه ان يقال اذا فقدنا فقدنا الدلالة على حظر هذه
الاشياء وعلى اباحتها وجب التوقف فيها وتجويز كل واحد من الامرين وليس يلزمنا اكثر من ان نبين
ان ما تعلق به كل واحد من الفريقين ليس بدليل فى هذا الباب فمما استدل به من قال ان الاشياء على
الحظر قطعا ان قالوا قد علمنا ان هذه الاشياء لها مالك ولا يجوز لنا ان نتصرف فى ملك الغير الا باذنه
كما علمنا قبح التصرف فيما لا نملكه فى الشاهد واعترض القائلون بالاباحة هذه الطريقة بان قالوا
انما قبح فى الشاهد التصرف فى ملك الغير لانه يودى الى ضرر مالكه بلا دلالة ما لا ضرر عليه فى ذلك
جاز لنا ان نتصرف فيه مثل الاستظلال بفيء داره والاستصباح بضوء ناره والاقتباس منها واخذ
ما يتساقط من حبه عند الاحصاد وغير ذلك من حيث لا ضرر عليه فى ذلك فعلمنا ان الذى قبح من ذلك
انما قبح لضرر مالكه لا لكونه مالكا والقديم تعالى لا يجوز عليه الضرر على حال فينبغى ان يسوغ لنا التصرف
فى ملكه ولمن نصر هذا الدليل ان يقول انما حسن الانتفاع فى المواضع التى ذكرتموها لا لارتفاع الضرر
بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها لان فى الحايط ليس بشىء يملك اذا كان فى طريق غير مملوك ومتى
كان الفىء فى ملك صاحبه قبح الدخول اليه وكذلك القول فى المصباح فانما اخذ ما يتناثر من حبه فلا نسلم
انه يحسن وكيف نسلم وله ان يمنعه من ذلك وان يجمعه لنفسه ولو كان مباحا لم يجز له منعه منه على
ان العلة التى ذكروها من اعتبار دخول الضرر على مالكه كان ينبغى الا يسوغ له اخذ ما يتناثر من حبه
لانا نعلم ان ذلك يدخل عليه فيه ضرر وان كان يسيرا فعلى المذهبين جميعا كان ينبغى ان يقبح ذلك
على ان ذلك لو قبح الضرر لا لفقد الاذن من مالكه لكان ينبغى ان لو اذن فيه لا يحسن ذلك لان الضرر حاصل
وليس لهم ان يقولوا انه يحصل له عوض اكثر منه من الثواب او السرور عاجلا وذلك انا نفرض فيمن
لا يعتقد العوض على ذلك من الملحدة وليس هو ايضا مما يسر به بل ربما شق عليه واغتم به ومع
ذلك حسن التصرف منه اذا اذن فيه وليس لاحد ان يقول ان دليل العقل الدال على اباحة هذه
الاشياء يجرى مجرى اذن سمعى فجاز لنا التصرف فيها وذلك ان لمن نصر هذا الدليل ان يقول لم يثبت
ذلك ولو ثبت لكان الامر على ما قالوه ونحن نتبع ما يستدل به اصحاب الاباحة ونتكلم عليه ان شاء الله
واستدل كثير من الفقهاء على ان الاشياء ليس على الحظر او الوقف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا بين الله تعالى انه لا يستحق احد العقاب و
لا يكون لله عليهم حجة الا بعد انفاذ الرسل وذلك يفيد انه من جهتهم يعلم حسن هذه الاشياء او
قبحها وهذا لا يصح الاستدلال به من وجهين احدهما ان ههنا امورا كثيرة معلومة من جهة العقل
وجوبها او قبحها مثل رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقضاء الدين وقبح الظلم والعبث و
الكذب والجهل وحسن الاحسان الخالص وغير ذلك فعلمنا انه ليس المراد بالاية ما ذكروه ومتى ارتكبوا
دفع هذه الاشياء معلومة الا بالسمع على ابطلان قولهم وكانت المسئلة خارجة عن هذا الباب ومنها
ان الله حججا كثيرة غير الرسل من ادلة العقل الدالة على توحيده وعدله وجميع صفاته التي من لا يعرفها
لا يصح ان يعرف صحة السمع فكيف يقال لا يقوم الحجة الا بعد انفاذ الرسل والمعنى في الايتين ان تحملا
على انه اذا كان المعلوم ان لهم الطافا ومصالح لا يعلمونها الا بالسمع وجب القديم تعالى اعلامهم اياها
ولم يحسن ان يعاقبهم على تركها الا بعد تعريفهم اياها ولم تقل تقم الحجة عليهم الا بعد انفاذ
الرسل ومتى كان الامر على ذلك وجبت بعثة الرسل الا انه لا يمكن معرفة هذه الاشياء الا من جهتهم واستدل
من قال ان هذه الاشياء على الاباحة بان قالوا نحن نعلم ضرورة ان كل ما لا يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه
عاجلا ولا اجلا فانه حسن كما نعلم ان كل الم لا نفع فيه عاجلا ولا اجلا قبيح فدافع احد الامرين كدافع
الاخر واذا ثبت ذلك وكانت هذه الاشياء لا ضرر فيها عاجلا ولا اجلا فيجب ان يكون حسنة قالوا ولا
يجوز ان يكون فيها ضررا اصلا لانه لو كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة في الدين ولو كان كذلك لوجب
على القديم تعالى اعلامنا ذلك فلما لم يعلمنا ذلك علمنا انها حسنة وقد مضى في دليلنا ما يمكن ان
يكون كلاما على هذه الشبهة وذلك انا قلنا ان هذه الاشياء لا نامن ان يكون فيها ضرر اجلا واذا لم
نامن ذلك قبح الاقدام عليها كما لو قطعنا ان فيها ضررا واجبنا عن قولهم انه لو كان فيها ضرر لكان ذلك
لاجل المفسدة وذلك يجب على القديم تعالى اعلامنا اياه بان قلنا لا يمتنع ان تتعلق المفسدة باعلامنا
جهة الفعل على وجه التفصيل ويكون مصلحتنا في الوقف والشك وتجويز كل واحد من الوجهين في
الفعل واذا كان ذلك جائزا لم يجب عليه تعالى اعلامنا ذلك وجاز ان يقتصر بالمكلف على هذه المنزلة
واستدلوا ايضا بان قالوا اذا صح ان يخلق تعالى الاجسام خالية من الالوان والطعوم فخلقت تعالى الطعم
واللون لا بد ان يكون فيه وجه حسن ولا يخلو ذلك من ان يكون لنفع نفسه او لنفع الغير او خلقها

ليضرها

ليضر بها ولا يجوز ان يخلقها النفع نفسه لانه يتعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يحسن ان يخلقها ليضر بها
لان ذلك قبيح الابتداء به فلم يبق الا انه خلقها النفع الغير وذلك يقتضي كونها مباحة والجواب عن ذلك
من وجوه احدها انه انما خلق هذه الاشياء اذا كانت فيها الطاف ومصالح وان لم يجز لنا ان ننتفع
بها بالاكل بل نفعنا بالامتناع منها فيحصل لنا به الثواب كما انه خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها و
مع ذلك فقد حظرها علينا السمع مثل شرب الخمر والنبيذ والزنا وغير ذلك وليس لهم ان يقولوا
ان هذه الاشياء انما حظرها لما كانت مفسدة في الدين واعلمنا ذلك وليس كذلك ما يصح الانتفاع به
ولا يعلم ذلك فيه وذلك انا قد بينا انه لا فرق بين ان يتعلق المصلحة باعلامنا جهة الفعل من
قبح او حسن فيجب عليه ان يعلمنا ذلك وبين ان يتعلق المصلحة بحال نجوزه معها كل واحد من الامرين
فيجب ان يقتصر بنا على تلك الحال لان المراعى حصول المصلحة واذا ثبت ذلك لحق بابه ما علمنا قبحه على
طريق القطع والبتات في انه لا يحسن منا الاقدام عليه ومنها ان على مذهب كثير من اهل العدل انما
خلق الطعوم والارايح والاجسام لانها لا يصح ان يخلق منها فجرت في هذا الباب مجرى الاكوان التي لا يصح
خلق الجسم منها وخلق الجسم اذا ثبت انه مصلحة وجب ان يخلق معه جميع ما يحتاج اليه في وجوده
ومنها ان الانتفاع بهذه الاشياء قد يكون بالاستدلال بها على الله تعالى وعلى صفاته فليس الانتفاع
مقصورا على التناول والتحسس وليس لهم ان يقولوا انه كان يمكن الاستدلال بالاجسام على وحدانية
الله تعالى وعلى صفاته فلا معنى لخلق الطعوم وذلك انه لا يمتنع ان يخلقها لما ذكرناه وان كان
الجسم يصح الاستدلال به ويكون ذلك زيادة في الادلة ولنا ممن يقول لا يجوز ان ينصب على معرفته
ادلة كثيرة لانا ان قلنا ذلك ادى الى فساد اكثر الادلة التي يستدل بها على وحدانيته تعالى فاذا ينبغي
ان يجوز ان يخلقها للاستدلال بها وذلك يخرجها من حكم العبث ويدخلها في باب ما خلق للانتفاع
بها وليس لهم ان يقولوا اذا صح الانتفاع بها من الوجهين بالاستدلال والتناول فينبغي ان نقصد
به الوجهين وذلك ان هذا محض الدعوى لا برهان عليها بل الذي يحتاج اليه ان نعلم انه لم يخلقها
لا لوجه فاما ان نقصد بها جميع الوجوه التي يصح الانتفاع بها فلا يجب ذلك على انا قد بينا انه لا
يمتنع ان يعرض في احد الوجهين مفسدة في الدين فيحسن ان يخلقها للوجه الاخر ويعلمنا ان فيها
فسادا في الدين متى تناولناها فيجب علينا ان نمتنع منها فان قيل اذا امكن خلقها للوجهين ولم

يقصدها

كان عبثا من الوجه الذي لم يقصد الانتفاع به وجرى ذلك مجرى فعلين يقصد باحدهما الانتفاع
ولا يقصد بالاخر ذلك فيكون ذلك عبثا قيل له ليس الامر على ذلك لان الفعل الواحد اذا كان
فيه وجه من وجوه الحكمة خرج من باب العبث وان كان له وجوه اخر كان يجوز ان يقصدو
ليس كذلك الفعلان لانه اذا قصد وجه الحكمة في احدهما بقي الاخر خاليا من ذلك وكان عبثا
وليس كذلك الفعل الواحد على ما بيناه فان قيل الانتفاع بالاعتبار بالمطعوم لا يمكن الا بعد
تناولها لان الطعم ليس مما يدرك بالعين فينتفع من هذه الجهة فاذا لا بد من تناوله حتى يصح
الاعتبار به قيل الاعتبار يمكن بتناول القليل منه وهو قدر ما يمسك الرمق وبه تبقى معه
الحيوة قد بينا ان ذلك القدر في حكم المباح وليس الاعتبار موقوفا على تناول شيء كثير من ذلك
ويمكن ان يقال ايضا انه يصح ان نعتبر بها اذا تناولها غير المكلف من ساير اجناس الحيوان فانه اذا
اذا شاهد اجناس الحيوان تتناول تلك الاشياء وتصلح عليها اجسامها او تفسد بحسب اختلافها
واختلاف طبايعها جاز معه ان نعتبر بذلك وان لم يتناولها المكلف اصلا وبمثل هذا اجاب المخالف
من سئل نحن لا نفرق بين السموم والاغذية بان قال يرجع الحال الحيوانات التي ليست اذا شاهدها
يتناول اشياء تنتفع بها جعل ذلك طريقا الى تجربته وان ذلك مما يصلح عليه ايضا جسمه و
ذلك مثل اجبنا بعين السؤال الذي اوردوه في هذا الباب واستدلوا ايضا بقوله تعالى قل من
حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله واحل لكم الطيبات وما شاكل
ذلك من الايات وهذه الطريقة مبنية على السمع ونحن لا نمتنع ان يدل دليل السمع على ان الاشيا
على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر على ذلك واليه نذهب وعلى هذا اسقطت المعارضة
بالايات واستدل كثير من الناس على ان هذه الاشيا على الحظر الحظر والوقف بان قالوا قد علمنا
ان التحرز من المضار واجب في العقول واذا كان ذلك واجبا لم يحسن منا ان نقدم على تناول ما
لا نامن من ان يكون سما قاتلا فيودي ذلك الى العطب لانا لا نفرق بين ما هو سم وما هو غذاء وانما
نتطر ذلك اعلام الله تعالى لنا ما هو غذاؤنا والفرق بينه وبين السموم القاتلة واعترض
من خالف في ذلك هذا الاستدلال بان قال يمكننا ان نعلم ذلك بالتجربة فانا اذا شاهدنا الحيوان
الذي ليس بمكلف تناول بعض الاشيا فيصلح عليه جسمه جسمه علمنا انه غذاء واذا تناول شيئا

يفسد

يفسد عليه علمنا انه مضار فنعتبر باحوالها وقال من نصر هذا الدليل ان الحيوان يختلف طباعه
فليس ما يصلح الحيوان المستبهم يعلم انه يصلح الحيوان الناطق لان ههنا اشياء كثيرة تغذي
كثيرا من الحيوان ويصلح عليها اجسامها وان كان متى تناولها ابن ادم هلك منها ان الظباء تاكل
شحم الحنظل وتتغذى به ولو اكل ذلك ابن ادم لهلك في الحال وكذلك النعامة تاكل النار و
تحصل في معدتها ولو اكل ذلك ابن ادم لهلك في الحال وكذلك يقال ان الفارة تاكل البيش
فتعيش به وربما ذلك تقتل ابن ادم فليس طبايع الحيوان على حد واحد لم يجز واذا لم تكن
على حد واحد لم يجز ان نعتبر باحوال غيرنا احوال نفوسنا ولمن خالفهم في ذلك ان يقول الحسب
انه لا يمكن ان نعتبر باحوال الحيوان المستبهم احوال الحيوان من البشر اليس لو اقدم واحد منهم
على طريق الخطاء او الجهل على ما تذهبون اليه على تناول هذه الاشياء فعرف بذلك ما الخطا هو
غذاء وفرق بينه وبين السم فينبغي ان يجوز لغيره ان يعتبر به ويجوز له بعد ذلك التناول
منها وان لم يرد سمع لانه قد امن العطب والهلاك فالمعتمد في هذا الباب ما ذكرناه اولا في صدر
هذا الباب فهذه جملة كافية في هذا المعنى انشاء الله تعالى   في ذكر حكم النافي هل عليه دليل
ام لا والكلام في استصحاب الحال ذهب قوم الى ان النافي ليس عليه دليل كما ان من قال لست
عالما بالشيء لا دليل عليه وكما ان المنكر للدعوى ليس عليه بينة وكما لا دليل على من نفى نبوة المدعي
للنبوة ومنهم من قال ان على النافي للاحكام العقلية دليلا وليس على النافي للاحكام الشرعية
ذلك وذهب المحصلون من المتكلمين والفقهاء الى ان كل من نفى حكما من الاحكام عقليا كان او سمعيا
كان عليه الدليل واليه اذهب لانه الصحيح والذي يدل على ذلك ان النافي للحكم مدع للعلم
بان ما نفاه منفي لانه ان ادعى الشك في ذلك فلا تلزمه الدلالة لان قوله لا يعد مذهبا ولا يناظر
عليه واذا كان مدعيا للعلم وقد ثبت ان المعلوم المكتسبة لا بد لها من ادلة وطرق موصلة
الى العلم فاذا ثبت ذلك فمتى طولب النافي بالدلالة فانما يطالب بما عاداه النظر اليه الى نفي ما نفاه
فعليه بيان دلالته كما يجب على المثبت ذلك لكن طريق الاستدلال يختلف في ذلك لان النافي للحكم
يستدل بان يقول الحكم الشرعي اذا تعبد الله تعالى به فلا بد من ان يدل عليه فاذا عدمت الدلالة
على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع وجميع طرق الادلة علمت ان الحكم منتف فيستدل بانتفاء

التعبد به على نفي ازومه وكذلك قد يستدل بانتفاء ظهور العلم المعجز على يد المدعي للنبوة على نفي ثبوته بان
يقال لو كان نبيا لوجب ظهور المعجز على يده فاذا لم يظهر علمت بانتفائه انتفاء كونه نبيا وكذلك
يستدل بانتفاء احكام الصفات عن الموصوف على نفي الصفات كما يستدل على نفي الماينة على القديم
ثم بانتفاء حكم لها وتقول لو كان له ماينة لوجب ان يكون لها حكم فلما لم نجد لها حكم النافي علمنا
انتفاؤها وكذلك مستدل على انتفاء الصفات الزائدة على الصفات المعقولة في الجواهر والاعراض بان
يقول لو كانت لها صفات اكثر من ذلك لكانت لها احكام معلومة اما ضرورة او استدلالا فلما لم نجدها
معلومة من هذين الطريقين علمنا انتفاؤها وكل هذه ادلة على الحقيقة الا انا عولنا في نفي ما نفيناه
على القول بان لا احتاج الى دليل فطرق الادلة تختلف وقد طول من تكلم في هذا الباب الكلام فيه وهذا
القدر الذي لخصناه كاف فغانه باتي على المعتمد من ذلك فاما قول من قال ليس عليه دليل كما لا بينة
على المنكر فبعيد لان طريق ذلك الشرع وليس هو مما عليه دليل عقلي او سمعي وما هذا احكامه يحكم
فيه بحسب ما ورد الشرع به ويفارق ذلك المذاهب على ما ذكرناه على ان المنكر لو كان لا دليل عليه لما وجب
عليه اليمين كما لا يحتاج النافي الى دليل ولا غنى على انه قد قيل ان كون الشيء في يده في حكم الدلالة و
لذلك لو لم يكن في يده لكان لنحا له حال المدعي الاخر فقد ثبت سقوط التعلق بذلك فاما من نفى
نبوة المتنبي فقد بينا ان عليه دليلا وهو ان يقول لو كان نبيا لوجب ظهور العلم على هذه فلما لم يظهر
علمنا انه ليس بنبي وانه كان مبطلا في دعواه وهذه الجملة التي ذكرناها تبين لنا ان النافي عليه دليل فان
ذلك لا يخص حكما عقليا من حكم شرعي فيجب القضاء بتساويهما في ذلك فاما استصحاب الحال فصورته
ما يقوله اصحاب الشافعي من ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء فانه قد ثبت انه قبل رؤيته الماء
يجب عليه المضي في الصلوة بالاتفاق فاذا احدث رؤيته الماء فيجب ان يكون على ما كان عليه من حكم الحال
الاولى وغير ذلك من المسائل وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من
اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى ان ذلك ليس بدليل وهو الذي ينصره المرتضى قدس الله روحه و
ذهب اكثر الشافعي وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا ابو عبد الله الى ان ذلك دليل ولي في ذلك
نظر غير انه يمكن ان يقال في المثال الذي ذكروه انه يقال قد ثبت وجوب المضي في الصلوة قبل رؤية
الماء ولم يدل دليل على ان رؤية الماء حدث ولو كان حدثا لكان عليه دليل شرعي فلما لم يكن عليه دليل

دل على انه ليس بحدث ووجب المضي في الصلوة غير ان هذا يخرج عن باب استصحاب الحال ويرجع الى الطريقة
الاولى من الاستدلال بطريقة النفي واعترض من نفى استصحاب الحال طريقة من قال به بان قال الحالة الثانية
نختلف فيها والحالة الاولى متفق عليها فكيف نحكم في احداهما بحكم الاخرى بلا دليل ولانه لا فرق من عول
في ذلك على ما قالوه وبين من عول في حمل مسئلة على اخرى على ان قال انها مثلها من غير ان يبين فيها
علة توجب الجمع بينهما وذلك ظاهر البطلان قالوا والذي يكشف عن ذلك ان الذي لاجله قلناه في الحالة
الاولى بما قلناه انما كان للاتفاق او لدليل دل على ذلك وذلك مفقود في الحالة الثانية فيجب ان لا يكون
حكمه حكم الاولى بل كان يجب ان لا نعول في الحالة الثانية الا بما يقوم عليه دليل كما قلناه في الاولى وذلك
يبطل استصحاب الحال وقولهم انا على ما كنا عليه ليس بدليل على ان الحالة الثانية حال اجتهاد عند من
قال بذلك والحالة الاولى متفق عليها لا يجوز فيها الاجتهاد فان قالوا ان حدوث الحوادث لا يغير الاحكام
الثابتة ولم يحصل في الحالة الثانية الا حدوث حادث فيجب ان لا يزيل الحكم الاول الا بدليل قيل ان حدوث الحوادث
انما لا يؤثر في ثبوت الحكم اذا كان الدليل قد اقتضى دوامه فاما اذا اقتضى اثباته في وقت مخصوص قطع الوقت
الثاني يقتضي زوال حكمه لا محالة على ان كل الحوادث وان كانت لا تؤثر في الحكم الثابت فان الحوادث التي
اختلف الناس عند حدوثها في بقاء الحكم الاول عندها مؤثرة في ذلك لان الاتفاق قد زال عند حدوثه
فعلى من استصحب الحكم الاول دليل مبتدأ كما ان على المتنقل عنه دليلا مبتدأ واستدل من نصر استصحاب الحال
بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ان الشيطان ويأتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت
احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فبقاه على الحالة الاولى وايضا قد اتفقوا على ان من
تيقن الطهارة ثم شك في الحدث ان عليه ان يستصحب الحال الاولى فينبغي ان يجعل ذلك عبرة في نظائره
واعترض ذلك من نفى القول به بان قال انما قلنا في هذين الموضعين لقيام دليل وهو قول النبي عليه السلام
وتسويته بين الحالين وكذلك الاتفاق على ان حال الشك في الحدث مثل حال تعيين الطهارة فلا شك
معهما ونظير ذلك ان يتقدم كل موضع دليل على ان الحالة الثانية مثل الحالة الاولى حتى يصير اليه والذي يمكن
ان ينصر بطريقة استصحاب الحال ما ذكرناه اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان على ذلك
دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة في الحالة الاولى دل على ان حكم
الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريقة النفي وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل

الذي يختص باستصحاب الحال الذي ذكرناه فاما غير ذلك فليس بما يحصل غرض القايل به وهذه الجملة كافية في هذا الباب

التحقيق فى ذكر ما يعلم بالعقل والسمع المعلومات على ضربين ضرورية ومكتسبة والمكتسبة

على ضربين عقلي وسمعي فالعقلي على ضربين ضرب منه لا يصح ان يعلم الا بالعقل والضرب الاخر يصح ان

يعلم بالعقل والسمع معا فالضروريات نحو العلم بان الواحد لا يطابق اثنين وان الجسم الواحد لا يكون في مكانين

في حال واحدة والعلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقبح الظلم والكذب والعبث و

ما يجري مجراه مما هو لازم لكمال العقل فاما المكتسب الذي لا يصح ان يعلم الا بالعقل فهو كل علم لو لم يحصل

للمكلف لم يمكنه معرفة السمع وما لا يتم هذا العلم الا به وذلك نحو العلم بان ههنا حوادث لا يقدر عليها ام

من المحدثين وان لها محدثا قادرا عالما حيا قديما لا يشبه الاجسام ولا تشبهه ولا الاعراض وانه غني لا يجوز

عليه الحاجة وانه يستحق هذه الصفات لذاته لا لمعاني قديمة او محدثة سواه وانه لا يفعل الا الحسن ولا يجوز

عليه شيء من القبايح ولا الاخلال بالواجب فمتى علم هذه الجملة صح ان يعلم صحة السمع ومتى لم تعلمها

او لم نعلم شيئا منها لا يصح ان نعلم صحة السمع وانما قلنا ذلك لانه متى لم نعلم ما قلناه لم نامن ان يكون

الذي فعل المعجز غير الحكيم وانه ممن يجوز عليه تصديق الكذاب فلا يثق بصحة السمع واما ما يصح ان نعلم

بالسمع والعقل معا فنحو ان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية على الحد الذي يجوز الاشعري واصحابه عليه لان

نفي ذلك يصح ان يعلم بالسمع كما يصح ان يعلم بالعقل وغير ذلك مما لا يقدح فيما قدمناه واما ما لا يعلم الا بالسمع

فعلى اضرب منها الاحكام ومنها ما يتعلق به الاحكام من سبب وعلة عند من قال باثبات العلل ومنها ما هو

ادلة على الاحكام ومنها ما يتعلق بذلك من شروطه وفروعه واوصافه وكل ذلك لا يصلح ان يعلم الا

بالسمع فاما الاحكام فنحو الاباحة الشرعية نحو ذبح البهايم وغير ذلك عند من قال ان الاشياء على الاباحة

فاما على ما نذهب اليه من الوقف وعلى مذهب من قال انها على الحظر فجميع المباحات لان الطريق الى العلم بها السمع

لا غير وكذلك القبايح الشرعية نحو شرب الخمر ونحو الاكل في ايام الصوم ونحو الربا وما شاكلها فان جميع ذلك

لولا السمع لما علم قبحها على طريق القطع فاما القتل والظلم فمعلوم بالعقل قبحه واما ما يستفاد بالسمع

ما يحسن من الالام والقتل وهو ما كان قودا او غيره ونحو جهاد الكفار وغير ذلك واما يقبح من البياعات

وغيرها فما يقع التمليك فيها على شروط لا تعرف الا بالشرع فشرعي وما لم يكن كذلك فهو مما يعلم بالعقل

و[ب]العبادة واما ما رغب فيه بالشرع فهو كل فعل لولا الشرع لكان قبيحا كالصوم والصلوة وما شاكلها

فاما

فاما الاحسان فانه يعلم بالعقل انه ندب الا ما ورد الشرع بتعلق اوصاف ترجع اليه او الى المعطى او الى المعطى

واما الواجب الشرعي فهو كل ما لولا دليل السمع لم يعلم وجوبه الوجه الذي وجب عليه او كان قبيحا

وذلك نحو الصوم والصلوة والزكوة وشروط جميع ذلك واوصافه وما يفسد منه وما يصح ويفسده

او يصححه وما يجزي منه وما لا يجزي ويجب فيه القضاء وما ينفسخ من العقود وما لا ينفسخ وما يقع به التمليك

الا بشروط او على اوصاف ما يجب من نوع الاملاك وغير ذلك فجميع ذلك يعلم شرعا وهذه الجملة تنبه

على ما يعلم بالشرع من الاحكام اختلف الاحوال المحكوم لهم او عليهم او اتفقت مختارا كان او مكرها

مكلفا او غير مكلف واما سبب الاحكام فكالشهادات وساير الامارات التي يتعلق الاحكام بها او يسوغ

للحاكم الحكم لاجلها وكذلك ساير اسباب المواريث وكثير من التمليكات من موت او غنيمة وما شاكله

وكثير من الولايات التي هي سبب لتعرف الوالي فيما يتصرف فيه من امارة وقضاء وولاية على محجوز

وغير ذلك فجميع ذلك وجميع اوصافه وشروطه يعلم بالشرع ولولاه لم يعلم واما علل الاحكام

فعند من قال بالقياس لا يعلم الا بالشرع واما الادلة التي يعلم بالشرع فنحو القياس والاجتهاد عند من

اثبتهما وجواز العمل بهما وما يتعلق بهما من العلل والامارات والاحكام واما على مذهبنا فنحو

الافعال الصادرة من النبي صلى الله عليه واله ان بالشرع يعلم كونها ادلة على ما تقدم القول فيها فاما

الادلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها ادلة ولا مدخل للشرع في ذلك وان كان يتعلق بالشرع في بعض

الوجوه لانا نقول الرسول عليه السلام يعلم ان القران كلام وان كان علمنا بما يدل عليها وبا ندد لالة

يرجع فيه الى العقل واما المباحات فقد بينا ان طريق العلم بها كلها الشرع على ما مضى القول فيها

على مذهبنا في الوقف فقد ذكرنا في هذا الكتاب جملة موجزة في كل باب باخصر ما حضرنا ولو شرحنا في شرح

ذلك لطال الكتاب وفيما لخصناه كفاية لمن ضبط هذا الفن ويتنبه بذلك على

ماعداه ونسال الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه وينفعنا بذلك ومن

فيداه ولي ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين وصلى الله

على محمد واله اجمعين تم الجزء الثاني من العدة في الاصول

ملاحظه شد









